АКАДЕМИЯ НАУК СССР



А. В. ГУЛЫГА

Из истории немецкого материализма

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

А. В. ГУЛЫГА

ИЗ ИСТОРИИ НЕМЕЦКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

(последняя треть XVIII века)

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва 1962

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

М. Ф. ОВСЯННИКОВ

> «Немецкий материалист не является побочным сыном, плодом незаконной связи немецкой науки с иностранным духом, он настоящий немец, который появился на свет уже в эпоху Реформации».
>
> *Л. Фейербах*

ВВЕДЕНИЕ

Традиция изображать немецкую философию XVIII в. как сферу безраздельного господства идеализма сложилась давно. Начало ее восходит к Гегелю, рассматривавшему в своих «Лекциях по истории философии» только тех немецких мыслителей, которые принадлежали к идеалистическому направлению. Генрих Гейне — автор не менее известной, хотя и значительно менее глубокой «Истории религии и философии в Германии» — уверял, что на его родине испокон веков существует «отвращение к материализму» [1]. Под материализмом, правда, он понимал всего лишь сенсуалистическую теорию познания. Сам Гейне исповедовал пантеистические взгляды, родственные, по его собственному заявлению, принципам французского материализма, но это не помешало ему способствовать распространению неверного взгляда на развитие немецкой философии. В книгах Ибервега, Куно Фишера, Виндельбанда этот взгляд приобрел видимость научной обоснованности. При этом материализм Фейербаха оставался совершенно необъяснимым явлением, исключением, нарушением традиции. Хотя было очевидно, что столь крупное идео-

---

[1] Heinrich Heine. Zur Geschichte der deutschen Philosophie. Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, S. 97.

логическое явление, как фейербахианство, не могло возникнуть самостоятельно, вне связи с предшествующим развитием теоретической мысли, для Виндельбанда Фейербах был всего лишь «заблудший сын немецкого идеализма» [2].

Теория единого потока в развитии немецкой философии находилась в прямом противоречии с фактами, которые говорили о борьбе мнений, об острых теоретических схватках, неоднократно вспыхивавших во второй половине XVIII в. Достаточно назвать спор о пантеизме в 80-х годах и борьбу вокруг кантианской философии, чтобы увидеть слабые места в этой концепции. Не случайно наиболее добросовестные буржуазные историки вынуждены вносить в нее поправки.

Характерна в этом отношении пятитомная монография Г. А. Корфа, посвященная истории духовной жизни Германии последней трети XVIII и первой трети XIX в. [3] Корф отмечает, что наряду с линией развития немецкой философии, представленной именами Канта, Фихте, Гегеля, существовала другая линия, наиболее характерным представителем которой был Гете. Корф признает два направления в немецкой философии, но считает и то и другое разновидностью идеализма. В первом случае это «идеализм разума», во втором — «идеализм природы». Столкновения, выражавшие в конечном итоге борьбу меж-

---

[2] В. Виндельбанд. История новой философии, т. 2. СПб., 1905, стр. 301. Между тем, сам Фейербах не отрицал материалистической философской традиции в Германии. В своей работе «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» он посвятил этому вопросу специальную главу. Фейербах видел в немецком материализме религиозное происхождение, причем он считал, что толчок для развития материалистических идей дала Реформация. Он видел глубокий символический смысл в том, что сын Мартина Лютера Пауль стал не теологом, а врачом, вступил на путь естественно-научного исследования, который в конечном итоге неизбежно приводит к материализму.

[3] H. A. Korff. Geist der Goethezeit. Bd. I—V. Leipzig, Koehler und Amelang, 1955—1957.

ду материализмом и идеализмом, Корф выдает за разногласия внутри идеалистического лагеря.

Односторонний подход к развитию философии в Германии в течение определенного времени существовал и в марксистской литературе. Оценка немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. как аристократической реакции на французский материализм исключала даже возможность постановки вопроса о существовании в Германии материалистических идей.

В 1954 г., когда отмечалось 150-летие со дня рождения Фейербаха, печать ГДР писала о великом немецком философе как о единственном представителе немецкого домарксовского материализма. При этом материалистическая традиция в Германии почти отрицалась. Тогда со страниц немецкой партийной печати и раздался голос протеста против подобного предвзятого мнения. «Разве не было бы самым правильным,— спрашивал теоретический орган ЦК СЕПГ „Эйнхайт“,— основательно исследовать историю немецкой философии, естественных наук и общественно-политической мысли, используя имеющиеся данные о материалистических и атеистических мировоззрениях, чем с самого начала объявлять подобную работу не имеющей значения и ненужной?» [4] Журнал ставил задачу глубокого, всестороннего изучения материалистической философии в Германии.

Работа, проделанная историками философии в ГДР, показывает, насколько справедливы были эти пожелания. Увидели свет ценные источники — произведения бесспорно крупных и незаслуженно забытых мыслителей, появились интересные исследования Г. Барча, В. Гейзе, М. Бура, О. Фингера, Г. Штиллера [5], Р. Гроппа [6], Г. Штейнера и др.

---

[4] A. Kosing. Wird die «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» ihren Aufgaben gerecht? «Einheit», Heft. 3. Berlin, 1955.

[5] «Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus». Berlin, Diez Verlag, 1961.

[6] R. O. Gropp. Das nationale philosophische Erbe. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1960.

Серьезный вклад в изучение истории немецкого материализма внесли советские ученые В. Жирмунский, Ю. Мошковская, М. Овсянников и др. В Чехословакии над этой проблемой плодотворно работает П. Рейман[7]. Труды названных авторов, на которые нам придется еще неоднократно ссылаться, послужили ценным подспорьем при создании настоящей книги.

---

[7] Еще в 1929 г. на страницах немецкого марксистского журнала «Под знаменем марксизма» П. Рейман писал: «В Германии развитие материалистического направления всегда происходило параллельно с развитием немецкого идеализма» («Unter dem Banner des Marxismus», Heft I. Berlin, 1929. S. 53).

Глава первая

ОБ ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ МАТЕРИАЛИЗМА. ХАРАКТЕРИСТИКА ЭПОХИ

Забвение, которому была предана немецкая материалистическая мысль, объясняется не столько субъективными склонностями буржуазных историков философии, сколько порочностью исходных позиций идеализма, искажающего ход развития теоретического мышления. Это находит свое выражение в отрыве философии от экономического развития и классовой борьбы, в сведении ее лишь к тем учениям, которые преподносятся с университетских кафедр, в огульном отрицании материализма как якобы примитивной «нефилософской» точки зрения.

Материализм в идеалистической интерпретации выглядит весьма убого, сводится к его механистической разновидности. Чтобы убедиться в этом, достаточно перелистать наиболее распространенные на Западе философские словари, здесь мысль формулируется предельно ясно и сжато: «Материализм есть, как правило, возведенное в степень мировоззрения механистическое рассмотрение природы»,— утверждает словарь Р. Эйслера [8]. В словаре философских понятий И. Гофмейстера в статье «Материализм» читаем: «Непонимание сознания ведет к механистическому объяснению биологических целостностей, идей, религиозных представлений, благодаря чему последние теряют свою силу» [9]. И даже более объективное издание Д. Ранеса, справедливо отмечающее, что «смешение эпифеноменализма и механицизма с другими концепциями ма-

---

[8] R. Eisler. Handwörterbuch der Philosophie. Berlin, 1913, S. 385.

[9] I. Hoffmeister. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg, 1955, S. 334.

териализма приводило к серьезным недоразумениям», все же рисует обедненную картину материалистической философии и приписывает ей сугубо механистические принципы, например, сведение всех качественных различий к количественным [10].

Как мы увидим далее, в Германии механистическое миропонимание не получило распространения, наоборот, оно подвергалось резкой критике, и эта критика зачастую выдается за критику материализма вообще. Но те, кто выступали с критикой механистического материализма, не менее решительно боролись против господствующих в Германии идеалистических систем, причем эту борьбу никак не уложить в рамки полемики внутри идеалистического лагеря. Вот почему нельзя принять концепцию Корфа о двух видах немецкого идеализма. То, что он характеризует как «идеализм природы», на самом деле представляет собой разновидность пантеистической философии, развивавшейся в направлении к материализму. Представители этого направления исходили из самостоятельности, определяющей роли природы и ее законов. А идеализм есть признание вторичности, подчиненного положения природы по отношению к сознанию.

Известно, конечно, немало случаев, когда естествоиспытатели, придерживавшиеся идеалистических воззрений, делали крупные научные открытия. Но все же философия, которая рассматривает природу как «инобытие» духа, не может служить надежной методологической основой для естественнонаучного исследования. Естествоиспытатели всегда в основе своей были стихийными материалистами, а те философы, «которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» [11].

Энгельс не случайно говорит о различных школах материализма, подчеркивая, что «материализм подобно идеализму прошел ряд ступеней развития». Дело в том, что уже в его время излюбленным приемом идеалистов в борьбе с материализмом стало отрицание за последним его истории. «История материализма» Ф. А. Ланге, созданная с целью дискредитации материалистических учений, настойчиво внушала мысль, что они не развиваются. Матери-

---

[10] D. Runes. Dictionary of Philosophy. Ames, 1960, p. 189.

[11] К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения. Госполитиздат, 1955, т. II, стр. 350.

ализм для Ланге — «низшая ступень» философии, порождение застоя, усталости теоретической мысли; это якобы периодически возникает и исчезает в истории, не оказывая на развитие философии положительного воздействия.

Написанная в середине прошлого века книга Ланге продолжает оставаться в арсенале воинствующего идеализма. Последнее английское издание вышло с предисловием Б. Рассела, который рекомендует сочинение немецкого неокантианца как «монументальное произведение, представляющее огромную ценность для каждого, кто хочет знать, что говорили сторонники материализма» [12].

На самом деле книга Ланге, как и предисловие Рассела,— образчик тенденциозного истолкования материализма и его истории. Рассел согласен с Ланге, что материалисты якобы пользуются все теми же аргументами, что и в древние времена. На этом основании Рассел обвиняет материализм в догматизме; на место догм христианской религии материалистическое мировоззрение будто бы ставит свои догмы. По его мнению, весь материализм сводится к следующим двум неизменным тезисам: к вере в то, что реальна только материя, и к абсолютизации законов, которую Рассел опровергает на примере закона тяготения, имеющего пределы своего применения. Оба эти тезиса заимствованы из вульгарного материализма. Но о диалектическом материализме ни Ланге, ни Рассел не говорят ни слова.

Буржуазным упрощениям и искажениям марксизм противопоставляет свое, богатое историческим содержанием понимание материализма как магистрального направления в развитии теоретического мышления. Все дороги, которые прокладывались в философии передовыми мыслителями разных эпох, неизменно ведут к диалектическому материализму. Но если идеализм шел вперед «кувырком», в схоластических спорах растрачивая подчас впустую интеллектуальные силы, загоняя теоретическое мышление в безвыходные тупики, то развитие материалистической философии в целом выражало движение вперед здорового человеческого рассудка, практически осваивавшего мир.

С понятием материализма мы не связываем никаких иных признаков, кроме одного — признания примата материи. В разные эпохи, в зависимости от конкретных исторических условий этот основной тезис материализма

[12] F. A. Lange. The history of materialism. London, 1956, p. V.

получал различную интерпретацию, всегда, однако, выражая главную идею материализма — первичность, определяющую роль материи, и вторичность сознания.

Материалистическое миропонимание всегда вызывалось к жизни двумя обстоятельствами — развитием практической деятельности человека и науки. Деятельность в области материального производства, социальная борьба учили человека понимать предметы такими, какими они есть в действительности, подходить к ним без какой-либо мистификации. Человек в процессе труда, в ходе развития социальных отношений убеждался в том, что вещи, природа существуют независимо от его сознания и от сознания других людей, они существуют объективно.

Развитие представлений о материи, ее связи с сознанием происходило под прямым или косвенным влиянием прогресса науки. Наиболее крупные научные открытия оказывали сильнейшее воздействие на материалистическую философию, заставляли ее принимать все новые и новые формы. Существует прямая зависимость между характером материалистической теории и уровнем развития науки в тот или иной период. Развитие механики в конце XVII — начале XVIII в. обусловили основные положения французского материализма. Особенности передовых достижений материализма в Германии в значительной степени определялись крупными достижениями биологии в этой стране.

Характеризуя материализм XVIII в., Энгельс называл его «преимущественно механистическим». Но эту особенность нельзя распространять на все материалистические школы того времени. Маркс в «Святом семействе» обращал внимание на то, что во Франции существовали два направления материалистической философии. Одно из них, которое он характеризует как собственно французское, вело свое происхождение от Декарта, другое — от Локка. Только первое направление, представленное именами Леруа, Ламетри, Кабаниса, Маркс характеризовал как механистическое, объяснявшее жизнь животных и человека принципами механического движения. Гельвеций и Дидро — представители другого направления. Соединение принципов обоих направлений, по словам Маркса, представляют собой некоторые произведения Ламетри и частично «Система природы» Гольбаха. Особое место занимает Робинэ, испытавший сильное влияние Лейбница.

Отсюда ясно, как ошибочно считать французский материализм XVIII в. единым, нерасчлененным учением; при этом неизбежно стираются грани между различными теориями, пропадают оттенки, характеризующие того или иного мыслителя; подлинная история подменяется общей схематической оценкой.

Аналогичным образом английский материализм XVIII в. не сводится к учениям только Гартли и Пристли, которые «уничтожили последние теологические границы локковского сенсуализма» [13]. Наряду с этими учениями в Англии существовала, по словам Ф. Энгельса, «новая, деистическая форма материализма» [14] Болингброка и Шефтсбери.

В Германии также можно обнаружить различные разновидности материалистической философии.

Современная национальная философская культура в Западной Европе начала складываться на исходе средних веков, в эпоху засилья схоластических догм и предрассудков. Именно в эту эпоху возникают первые научные догадки, возрождается античная материалистическая традиция, усваиваются передовые идеи восточной философии. Постепенно ортодоксальные церковные взгляды уступают место принципу неразрывного единства духа и материи, который затем уступает место идее об определяющем характере материального начала. При этом следует иметь в виду, что история материализма это не столько история материалистических систем, как история материалистических идей. Философская система, как правило,— результат профессионального научного творчества, протекающего чаще всего в стенах учебного заведения. Возникновение материалистической системы в прошлом, в условиях господства идеализма, поддерживаемого церковью,— явление сравнительно редкое. Но вместе с тем развитие науки и практики ставило проблемы, которые неизбежно влекли за собой рождение принципов научного мировоззрения. В резуль-

---

[13] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 144.

[14] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. II, стр. 299. Г. В. Плеханов, сравнивая французский и английский материализм XVIII в., писал: «Современные Гольбаху английские материалисты находились с иудейским богом на дружеской ноге. Они питали к нему только „чувство любви и уважения". Они жили в иных социальных условиях» (Г. В. Плеханов. Очерки по истории материализма. Соцэкгиз, 1931, стр, 45).

тате зачастую получалось, что системы идеалистов наполнялись материалистическим содержанием.

В связи с этим встает вопрос об оценке философской системы, сочетающей в себе противоречивые принципы. Проще всего было бы объявить ее эклектической и обвинить ее создателя в неспособности последовательно сформулировать свои убеждения. Но дело здесь не в эклектике. Подобно тому, как в политической борьбе иногда возникают ситуации, когда нет четкого размежевания классовых сил, так и в развитии философии встречаются периоды, объективно не дающие возможности четко определить и последовательно провести те или иные мировоззренческие принципы. Переходные эпохи рождают переходные, промежуточные системы, зачастую весьма плодотворные. Эклектика же — это бесплодное смешение принципов, когда они уже четко выработаны и определены. Гердера нельзя назвать эклектиком, хотя он колебался между материализмом и идеализмом. В наши дни подобные колебания означали бы измену материализму, эклектику самого худшего толка.

Материалистические философские идеи возникали не только в умах профессиональных ученых, они вносились в науку непосредственно из практики, вынашивались людьми, не принадлежавшими к официальному ученому миру. В Германии, наряду с линией развития «школьной» университетской философии, существовала солидная традиция свободной теоретической мысли, идущая от Беме вплоть до Дицгена.

О философской культуре Германии в конце XVIII в., как и любой другой страны, следует судить не только по отдельным известным мыслителям, но и по многочисленной плеяде «маленьких немцев» (если можно так выразиться, по аналогии с «маленькими голландцами», без которых нельзя себе представить развитие изобразительного искусства в Нидерландах). Это были публицисты, проповедники, чиновники, коммерсанты — одаренные люди, которые в иных условиях выросли бы в мыслителей первой величины, но деспотический реакционный режим, сковавший Германию XVIII столетия, стеснял возможности проявления их таланта. Их имена были забыты, но многие из их идей вошли в золотой фонд материалистического миропонимания.

Нередко эти идеи касались частных проблем; внимание мыслителей привлекали не первоосновы философии —

учение о бытии и его познании, а области, более близкие к практической жизни. Но ведь история материализма — это не только история его онтологии и гносеологии. Распространение Марксом и Энгельсом материализма на жизнь общества было подлинным переворотом в развитии науки, тем не менее этот переворот был подготовлен длительным развитием различных областей философии, где идеалистические домыслы перемежались с гениальными научными предвидениями. Материалистические принципы в некоторых сферах науки об обществе стали складываться задолго до появления марксизма.

Сравнительно рано было сформулировано материалистическое понимание этики. Уже в древности родились первые попытки построить мораль, исходя из общения человека с материальным миром. Появление материалистических принципов в этических учениях задолго до рождения марксизма стало возможным благодаря тому, что в этике существует не только социальный, но и гносеологический аспект. Материалистическое решение основного вопроса философии распространяется и на этику, которая определяет свои положения, исходя из отражения материального бытия. Этот принцип, на котором основаны все материалистические теории нравственности, получает, разумеется, в разные эпохи различное толкование.

Исторический материализм впервые раскрыл подлинный характер материальной основы морали, показал зависимость ее от общественных и в первую очередь производственных отношений. Для домарксистского материализма проблема сводилась к влиянию «среды», «обстоятельств» на жизнь людей.

Надо обратить внимание еще на одну проблему становления материалистической этики, бывшую предметом острых споров в Германии в XVIII в.— решительную борьбу против отождествления морали и религии. Материалисты доказывали, что атеист может быть столь же и даже еще более нравственным, чем верующий. Многие мыслители, далекие от проблем гносеологии, стремились создать материалистическую теорию этики. В истории материалистического мировоззрения они должны занять подобающее им место.

В равной степени это относится и к тем, кто развивал материалистические принципы в эстетике. Здесь эти принципы получили весьма своеобразное преломление. На

центральном месте стоял вопрос о сущности эстетических отношений (духовна или материальна природа красоты).

Другая важная проблема эстетики — сущность искусства. Отражает ли оно материальную действительность или служит самовыражением духа? В XVIII в. эта проблема связывалась прежде всего со следующим вопросом: подражает ли искусство природе? Гегель, как известно, давал отрицательный ответ, Лессинг, Гердер, Гете — утвердительный.

Таким образом, и эстетика, подобно этике, имеет свой гносеологический аспект, где материалистическая позиция в ограниченных пределах допускает рассмотрение человека как изолированного индивида. Вместе с тем, хотя для домарксовского материализма в целом характерно созерцание отдельных индивидов в «гражданском обществе», ему нельзя отказать в отдельных попытках понять общество как целое. «Человек рожден для общества» — этот афоризм, имевший широкое хождение в эпоху Просвещения, говорил о том, что взор передовых мыслителей того времени все больше устремлялся к социальным проблемам. В XVIII в., подчеркивает Маркс, были сделаны «первые попытки дать историографии материалистическую основу» [15]. Другое дело, что они не увенчались успехом.

Материалистическое миропонимание необходимым образом связано с атеизмом. Материализм есть наиболее полный и последовательный атеизм, но отождествлять эти понятия нельзя. Развитие науки и класовой борьбы давно уже привело к оскудению веры; в связи с этим некоторые идеалистические системы в поисках популярности порывают с христианской церковью и религией вообще.

Между тем были времена, когда всеобъемлющее господство церкви заставляло даже передовые философские учения считаться с религией, принимать религиозную форму. «Философия,— отмечал К. Маркс,— сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей, религиозной сфере» [16].

---

[15] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 27.

[16] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости, ч. I. Госполитиздат, 1954, стр. 18.

Эти мысли высказаны Марксом в связи с оценкой учения физиократов, имевшего буржуазное содержание и феодальную видимость. Капиталистическое производство того периода, высвобождаясь из недр феодального общества, «еще не нашло своей собственной формы».

Точно так же в рамках религиозного сознания возникают учения, означавшие по сути дела отрицание религии. Маркс на это неоднократно обращает внимание. Вспомним его характеристику Дунса Скотта, который «заставлял самое *теологию* проповедовать *материализм»* [17], вспомним требование Маркса отделять содержание от формы при оценке философии Спинозы.

Удобным способом отмежеваться от религии для многих материалистов нового времени был деизм — учение, которое вытесняло бога из действительности, отодвигало его в прошлое, в бесконечно удаленные времена. Другая форма развития материалистических идей в религиозной оболочке — пантеизм — отождествление бога и природы. «Пантеизм,— писал Л. Фейербах,— есть теологический атеизм, теологический материализм, отрицание теологии, но все это с точки зрения теологии» [18].

Конечно, не всякий пантеизм, как и не всякий деизм, приводил с неизбежностью к материалистической точке зрения. Деизм в Германии вообще никогда не порывал с идеализмом; в лучших случаях он поднимался лишь до критики христианства и проповеди веротерпимости. В пантеистической же философии наряду с идеалистической струей постепенно вызревали материалистические идеи. Их зародыши появляются уже в антиортодоксальной мистике Эккарта, в революционном учении Мюнцера, в «прозрениях» Беме. В течение длительного времени в пантеизме сосуществуют, переплетаются в одних и тех же учениях две тенденции — натуралистическая, растворяющая бога в природе, и спиритуалистическая, растворяющая природу в боге. Размежевание точек зрения внутри пантеизма в Германии совершается лишь в XVIII в. Гердер, Гете, Форстер переходят к материализму, одновременно формируются последовательно идеалистические системы пантеизма (Фихте, Шеллинг, Гегель, Краузе).

---

[17] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 142.
[18] Л. Фейербах. Избранные произведения. т. I. Соцэкгиз, 1955, стр. 154.

Решающую роль в развитии мировоззренческих принципов играют социальные отношения. Мировоззрение всегда связано с жизнью общества, зависит от существующего общественного строя. По своему общественно-политическому содержанию материализм, как правило, являлся теоретическим выражением интересов тех социальных сил, которые содействовали развитию производства и общественных отношений. Нельзя, конечно, устанавливать прямую непосредственную связь между тем или иным материалистическим учением нового времени и развитием капитализма в Европе, но общая связь между материализмом и рождением буржуазных отношений очевидна. Материалистическая философия развивалась как обобщение опытных наук, прогресс которых был связан с прогрессом производства. Буржуазия была заинтересована в расширении производства, в устранении всех препятствий, мешавших его развитию. Ее борьба против феодализма служила объективной основой, на которой возникали многочисленные материалистические учения нового времени. Критика феодальной идеологии, религии, схоластических догм, исходившая от таких мыслителей, как Бэкон и Спиноза, совпадала с определенными запросами буржуазии, хотя «люди, основавшие современное господство буржуазии, были чем угодно, но только не буржуазно-ограниченными» [19].

Научные материалистические идеи перекликались со стихийно материалистическим мировоззрением, которое всегда жило в толще народа и противостояло религии. Жизнь оказывалась сильнее религиозных предрассудков. В повседневной деятельности, в труде человек руководствовался стихийно материалистическим взглядом на мир. Этот взгляд на мир укреплялся в ходе борьбы трудящихся масс против эксплуататоров. Лучшие представители народа понимали, что евангельская проповедь смирения обрекает его на нищету и вымирание. Логика жизни заставляла отказываться от поповских иллюзий и подниматься на борьбу. Однако стихийное возмущение народных масс нередко выливалось первоначально в бессмысленные формы, каким было, например, уничтожение рабочими машин. Это было порождение ошибочного представления о том, что техника является причиной несчастий рабочего класса.

---

[19] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XIV, стр. 476.

Правильное понимание задач и методов своей борьбы пролетариат достиг лишь после того, как было создано научное мировоззрение — диалектический и исторический материализм.

Маркс в «Святом семействе» показал, как материалистические принципы в своем развитии неизбежно приводят к социалистическим идеям: «Не требуется большой остроты ума, чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д.— и коммунизмом и социализмом» [20]. Материалистическая гносеология, утверждающая что источником всех знаний человека служат чувственные данные, приводит к мысли о необходимости переустройства материального мира, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, и познавал себя как человека.

Материалистическая этика заставляет стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими. Материалистический детерминизм — учение, согласно которому свобода человека, его воля и характер зависят от внешних обстоятельств, ставит вопрос об изменении обстоятельств, о том, чтобы сделать их человечными. Наконец, материалистическое учение об обществе, сводит проблему человека к проблеме коллектива. «Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества» [21].

Фурье и Оуэн, подчеркивает Маркс, исходят из учения французских материалистов. Но и в XVIII в. возникают нити, связывающие воедино материалистическую философию и социалистические учения. Уже в «Завещании» Жана Мелье идея общественного равенства сочеталась с воинствующим атеизмом и материалистическими догадками. Бабувистов Маркс называет грубыми, неразвитыми материалистами. Метафизический материализм закономерно

---

[20] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 145.
[21] Там же, стр. 146.

связан с утопическим социализмом и коммунизмом; теоретической основой научного социализма является диалектический и исторический материализм.

И все же было бы известным упрощением считать все домарксистские материалистические теории — абсолютными носителями общественного прогресса, а все идеалистические теории в прошлом рассматривать как тормоз исторического развития [22]. То, что справедливо для настоящего времени, не может быть автоматически перенесено в прошлое, изучение которого требует конкретно-исторического подхода с учетом всей совокупности факторов, определявших появление того или иного явления. Домарксистский материализм не мог сконцентрировать вокруг себя все силы общественного прогресса в силу своей исторически обусловленной ограниченности, в первую очередь созерцательности.

Созерцательность и вытекающая отсюда пассивность подчас превращали материализм в эзотерическое учение, не связанное с борьбой за переустройство общества. Энгельс отмечает аристократический характер материалистического учения XVII в. в Англии: «Вместе с Гоббсом оно выступило на защиту королевского всемогущества и призывало абсолютную монархию к укрощению... народа» [23]. Это был материализм «для посвященных», для немногих; большинство английского народа принимало участие в революции, проходившей под религиозными лозунгами.

Во Франции материализм также вначале носил аристократический характер. Подобно атеизму Вольтера он предназначался для узкого круга избранных; Вольтер не боялся держать вольнодумные речи перед русской царицей

---

[22] «Будет вульгарной социологией,— пишет немецкий марксист Г. Клаус,— ставить знак равенства между материализмом, прогрессом и мировоззрением угнетенных, с одной стороны, и идеализмом, реакцией и мировоззрением угнетателей, с другой стороны» (G. Klaus. Jesuitten, Gott, Materie. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957, S. 104). Этот знак равенства справедливо поставить лишь в эпоху крушения капитализма, когда материализм достиг в марксизме своего высшего развития и стал научным выражением интересов революционного пролетариата, а идеализм превратился в идеологическое оружие реакционного буржуазного класса.

[23] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. II, стр. 299.

Екатериной II и прусским королем Фридрихом, однако решительно опасался, чтобы эти речи дошли до ушей прислуги.

Тем не менее вскоре материализм и атеизм во Франции приобретают воинствующий характер, становятся грозным оружием в борьбе против феодализма и абсолютизма. Но дальнейшее развитие революционных событий ставит задачи, которые оказываются не по плечу созерцательному материализму энциклопедистов и их последователей. В ходе революции последние оказываются в лагере умеренных сторонников, а затем и открытых противников народоправия. «Атеизм аристократичен»,— уверяет Робеспьер. Сам он сторонник Руссо; по его распоряжению из якобинского клуба выносят бюст Гельвеция; взамен устраненной христианской религии вводится культ «верховного существа».

Якобинцы — массовая партия, но все же это не самый «левый» фланг революции. Против мелкобуржуазной диктатуры все громче раздается голос протеста, идущий из народных низов. В среде городского плебейства рождается новая идеология, враждебная якобинству и его религиозным иллюзиям. Носители этой идеологии — «дехристианизаторы» Эбер и Клоотс, затем бабувисты (Сильвен Марешаль). Здесь материализм снова пробивается на историческую арену, но уже как логическая основа коммунистических учений.

Материализм не может быть сведен к односторонней социальной схеме. Выражая в целом тенденцию прогрессивного развития идеологии, он приобретает в зависимости от условий различное общественное значение. Это относится и к материалистическим учениям, возникшим к Германии в конце XVIII в.

* * *

Последняя треть XVIII в.— время больших социальных потрясений: в Западной Европе складывались капиталистические отношения. Англия, пережившая еще в прошлом столетии политическую революцию, находилась в зените не менее значительного по своим последствиям промышленного переворота. Во Франции произошел революционный взрыв, оказавший сильнейшее воздействие на социальную жизнь всех европейских государств.

Германия была в это время отсталой страной. После великих географических открытий центр мировой торговли

передвинулся в Атлантический океан. Опустошительная Тридцатилетняя война надолго задержала развитие Германии, закрепив экономическую разобщенность, усилив закрепощение крестьянства и политическую раздробленность. Разорванная на сотни феодально-абсолютистских «государств», Германия находилась во власти множества светских и духовных деспотов. Границы и таможенные барьеры, перерезавшие ее вдоль и поперек, подобно путам, сковывали движение хозяйственного организма. Но страна все же пробуждалась от средневековой спячки. Ее отсталость не походила на застой Османской империи, некогда пережившей свое акмэ и затем неуклонно шедшей навстречу полному упадку. Германия набирала силы. Капиталистические отношения медленно, но все же шли на смену феодальному строю.

Преобладающую роль в экономике Германии играло сельское хозяйство. Здесь были заняты $^4/_5$ всего населения страны. В аграрном строе Германии господствовало крепостничество, но и сюда проникали товарно-денежные отношения, особенно в последние десятилетия XVIII в. Зерно и другие сельскохозяйственные продукты вывозились в Англию, особенно после потери последней своих североамериканских колоний. Накануне Французской революции увеличился вывоз хлеба в пораженную голодом Францию. Внутри своей страны также повысился спрос городского населения на продукты питания, ощущался недостаток и в технических культурах, в частности льне.

Увеличение сельскохозяйственного производства достигалось за счет повышения культуры земледелия и скотоводства, за счет расширения используемых площадей. В Пруссии, Баварии, на побережье Северного моря и т. д. осушались болота, осуществлялась мелиорация земель, культивировались пустоши. Но главным источником расширения посевных площадей была экспроприация крестьянских наделов и общинных земель.

Процесс обезземеливания крестьянства принял особенно большие размеры во второй половине XVIII в. в связи с ростом товарного хозяйства помещиков. Наибольший урон потерпели крестьяне Восточной Германии — Бранденбурга, Пруссии, Померании, Мекленбурга. В этих районах обезземеливание крестьянства напоминало по внешним признакам процесс огораживаний в Англии, но имело иные социальные последствия. Если в Англии обезземели-

вание крестьянства привело к формированию класса наемных рабочих и к развитию фермерства, то в Восточной Германии, и особенно в Пруссии, этот процесс привел к укреплению товарного хозяйства помещика, основанного на барщинном труде крепостных.

Несколько иное положение складывалось на западе Германии, где крестьяне в большинстве случаев оставались держателями небольших наделов, верховным собственником которых был сеньор, получавший чинш и другие оброки главным образом в денежной форме. Помещик здесь редко имел собственную запашку, которая обслуживалась даровым крестьянским трудом. На юге и юго-западе страны, несмотря на крайнюю пестроту в отношениях крестьян к землевладельцам, преобладало так называемое франкское право, при котором крестьянин, обремененный оброками, чиншами, службами, десятинами и подчиненный верховной власти помещика, все же не знал барщины.

Рост капиталистических отношений в городах выражался прежде всего в разложении цехового ремесла, в распространении различных форм домашней промышленности и капиталистической мануфактуры. Хотя цеховое ремесло пока еще занимало господствующие позиции, но оно переживало упадок и кризис.

Домашняя система промышленности, распространившаяся более всего в деревнях, особенно в тех районах, где крестьянство страдало от малоземелья, постепенно утрачивала свой натуральный характер: вместо удовлетворения потребностей в промышленных изделиях самого крестьянина и его помещика товары производились для сбыта на рынке через посредничество скупщика. К концу XVIII в. заметны успехи мануфактурного производства, которое стало конкурировать с цеховым ремеслом. В Саксонии, Силезии, Вюртемберге, Тюрингии, Вестфалии рассеянная мануфактура начинает вытеснять старое ремесленное производство. Капиталистические скупщики ремесленных изделий постепенно подчиняют не только деревенских кустарей, между которыми устанавливается разделение труда, но и цеховых ремесленников в городах. Наряду с рассеянными мануфактурами возникали и мануфактуры централизованные, хотя их развитие встречало еще значительные трудности. У немецких купцов часто не хватало капитала; господство крепостного права задерживало приток из деревни наемной рабочей силы, без которой немыслимо развитие капиталистических отно-

шений в промышленности. Главными отраслями капиталистической промышленности были текстильное и горнометаллургическое производства. Несмотря на сохранение внутренних таможен и системы запретов, усложнившейся в некоторых немецких государствах в последней трети века, росла и торговля.

Развитие промышленности и торговли наталкивалось на узость внутреннего рынка и экономическую разобщенность, закрепленную политической раздробленностью Германии. «Священная Римская империя германской нации» была фикцией. Общеимперские власти не имели никакого значения. Права императора ограничивались только дарованием титулов и почетных привилегий. Со второй половины XVIII в. на заседания рейхстага уже не являлись ни князья, ни сам император, а их представители по любому вопросу должны были консультироваться у своих государей, затягивая до бесконечности принятие решения. «Священная Римская империя» и формально, и фактически оставалась страной «мелкодержавия» и княжеского абсолютизма.

Число суверенных князей в Германии доходило до 360, причем особенно сильной раздробленностью отличались запад и юго-запад Германии. Имперские рыцари, около 1500, были полусуверенами в принадлежащих им владениях. Свои вольности все еще сохраняли и некоторые имперские города.

Наиболее крупные княжества — Саксония и Мекленбург в центре и на северо-востоке, Гессен, Ганновер и Брауншвейг — на западе, Бавария, Вюртемберг — на юге, королевство Пруссия и монархия Габсбургов были твердынями неограниченного абсолютизма. Но даже среди мелких князьков, по словам Фридриха II, «не было никого, кто не воображал бы себя похожим на Людовика XIV. Каждый строил свой Версаль, имел своих метресс и держал свои армии». Мелкие тираны грубо вмешивались в жизнь своих подданных, облагая население многочисленными поборами. Один князь портил и подделывал монету, а сам требовал полноценную; другой — монополизировал торговлю солью, пивом, дровами, колесной мазью; третий — запрещал употребление кофе и конфисковывал кофейные мельницы. Во внешней политике князья придерживались принципа — «кто больше заплатит». Деньги брали за участие или неучастие в военных действиях, за

нейтралитет, за своих подданных, продаваемых иностранным государствам в качестве солдат. Злоупотребление властью, пьяный разгул и разврат были обычными явлениями при дворах немецких карликовых монархий. Монархам подражало и дворянство, вплоть до самого низшего; пользуясь поддержкой князей, дворяне третировали крестьян, бюргеров, городских служащих.

Военно-феодальные методы грабежа и эксплуатации населения дворянством получили наиболее типичное воплощение в Прусском королевстве.

При Фридрихе II (1740—1786) и его преемнике Фридрихе-Вильгельме II (1786—1797) система государственного управления основывалась на политике, которую Маркс характеризовал как смесь деспотизма, бюрократии и феодализма.

Прусская армия при Фридрихе II претендовала на первое место в Европе, ее содержание поглощало $^2/_3$ государственных доходов. Немудрено, что король обращал особое внимание на укрепление финансовой системы, построенной на беспощадной эксплуатации народных масс. В результате войн и захватов территория Пруссии увеличилась более чем в два, а население почти в четыре раза. Благодаря этому выросло значение Пруссии, особенно внутри Германии. Фридрих II приложил немало усилий, чтобы закрепить ослабление Австрии, начавшееся захватом Силезии.

Этого короля изображают иногда образцом просвещенного суверена, «королем-философом». Воспитанный на французской литературе, он считался другом и покровителем Вольтера. Но влияние французского Просвещения отражалось в государственной деятельности прусского короля весьма своеобразно и односторонне. Меринг назвал его деятельность «просвещенным деспотизмом», причем, надо сказать, что деспотизма в ней было гораздо больше, чем просвещения. При «просвещенном» Фридрихе II значительно ухудшилось состояние народного образования. В народных школах в качестве учителей нередко подвизались солдаты-инвалиды. Высшая школа влачила жалкое существование; четыре прусских университета имели ничтожные бюджеты.

Фридрих II, правда, пытался изменить судопроизводство, были отменены пытки, запрещена продажа и покупка должностей. Но он сохранил зависимость крестьян от

вотчинного суда, грубо вмешивался в судопроизводство; особенную жестокость сохраняла фридриховская юстиция в отношении военных и политических преступлений. Недаром Лессинг называл Пруссию самой рабской страной в Европе.

Выставляя себя защитником свободы печати, Фридрих II запрещал писать «без разрешения свыше» по вопросам внутренней политики. Провозглашая веротерпимость, он не распространял ее на евреев. Покровительствуя французским вольтерьянцам, он зачастую преследовал немецкое свободомыслие, особенно когда ему казалось, что оно может затронуть устои монархического режима. Внешний блеск, стремление пустить пыль в глаза своей образованностью сочетались в Фридрихе II с грубостью солдафона и лицемерием прожженного политикана. «Это противоречивое сочетание стоицизма с эпикурейством,— писал о своем „друге" Фридрихе II Вольтер,— суровой военной дисциплины с распущенностью дворцового быта; эти пажи, с которыми развлекались у себя в кабинете, и солдаты, которых под окнами монарха и на его глазах прогоняли по тридцать шесть раз сквозь палочный строй; речи о высокой нравственности и разнузданный разврат,— все это в общей совокупности являло диковинную картину, в ту пору знакомую лишь немногим и только впоследствии ставшую обычной в остальной Европе» [24].

Фридрих Вильгельм II быстро покончил с игрой в просвещение. Одним из первых его законодательных актов был «Религиозный эдикт» (1788 г.), направленный против свободы совести; значительно усилилась цензура, возросли гонения на передовую мысль.

Экономическая и политическая раздробленность наложила отпечаток на расстановку классовых сил в Германии и на характер классовой борьбы. Преобладание местных интересов определяло разобщенность буржуазии, а экономическая зависимость от князей, ее хозяйственная слабость были причиной политической робости и компромиссов в ее идеологии. До Французской революции почти не было активных выступлений буржуазии, критика существующих порядков, призывы к национальному единству и свободе оставались в границах литературы и пуб-

---

[24] Вольтер. Избранные произведения. Гослитиздат, 1947, стр. 416.

лицистики. Крестьянство и весьма немногочисленный предпролетариат, задавленные гнетом эксплуататоров, не были способны на активные действия; лишь изредка разрозненные крестьянские выступления перерастали в восстания. Народные волнения жесточайшим образом подавлялись, и все оставалось по-прежнему.

Засилье дворянства и князей, с одной стороны, отсутствие в стране объединенного общественного движения, направленного против феодализма, с другой, создавали, казалось бы, безвыходное положение. «Совершенный тупик,— писал Энгельс о Германии конца XVIII в.— Помощь можно было ждать только извне; ее принесла Французская революция» [25].

С первыми известиями о революции положение изменилось. В прозе и стихах осуждались рабство и тирания, воспевалась свобода. В городах праздновали взятие Бастилии и сажали деревья свободы. Однако буржуазия не была готова к борьбе с дворянством, хотя в некоторых городах Германии и началось демократическое движение. Наиболее грозный характер носили выступления, охватившие Баден, Пфальц, Силезию, Саксонию. Высшей точкой подъема народного движения в Германии явилось образование в октябре 1792 г. Майнцской республики, провозгласившей свое присоединение к революционной Франции.

Революционные события во Франции, затрагивавшие материальные интересы князей [26], и подъем народного движения встревожили правительства германских государств, большинство которых присоединилось к австро-прусской коалиции. Однако война с Францией, начавшаяся в апреле 1792 г., была крайне непопулярна. Поражения на фронте, подъем революционного движения в стране, рост австро-прусских противоречий привели к распаду коалиции.

К 1796 г. французские армии заняли Баден, Вюртемберг, Баварию. Для феодальной Германии XVIII в. заканчивался неблагоприятно.

Таковы общие социальные и политические черты эпохи, вызвавшей в жизни Германии необычайно яркие явления в области идеологии. Последняя треть XVIII в.— эпоха

---

[25] Архив Маркса и Энгельса, X. Госполитиздат, 1948, стр. 347.

[26] Августовские декреты 1789 г. распространялись и на крупные владения немецких феодалов в Эльзасе, Лотарингии и Бургундии.

необычайного расцвета немецкой музыки, литературы, философии. «Страны, экономически отсталые, в философии все же могут играть первую скрипку»[27]. Выдвигая это положение, Энгельс подчеркивает, что расцвет философии и литературы возникает и в этом случае как результат подъема экономики. Отстающая страна должна все же двигаться вперед, в Германии XVIII в. дело обстояло именно так. Но экономика, влияя в конечном счете на движение философии, сама заново в этой области создать ничего не может, она лишь «определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала»[28]. Следовательно, для того, чтобы понять генезис немецкой материалистической философии конца XVIII в., нам надо обратиться к предшествующей эпохе.

---

27 К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XXVIII, стр. 260.
28 Там же, стр. 261.

Глава вторая

ОТ ПАНТЕИЗМА К МАТЕРИАЛИЗМУ

ПЕРВЫЕ СПИНОЗИСТЫ

Философия немецкого Просвещения развивалась не только в русле, проложенном идеями Лейбница и Вольфа. Наряду с лейбницианско-вольфианскими учениями, идеалистической «популярной» философией в Германии возникают материалистические учения, прямо или косвенно обязанные своим происхождением влиянию Спинозы. В стране, где издавна утвердилась пантеистическая традиция, среди передовых умов была подготовлена почва для восприятия учения, растворявшего бога в природе. Спинозизм стал основным источником и главной линией немецкого материализма эпохи Просвещения.

Философия Спинозы проникает в Германию в конце XVII в. Одним из первых немецких ученых, понявшим значение Спинозы и ставшим неустанным пропагандистом его взглядов, был Вальтер фон Чирнгауз (1651—1708). Спиноза, как явствует из его переписки с Чирнгаузом, видел в последнем не только близкого человека, но и родственного по духу мыслителя. К сожалению, Чирнгауз незадолго до смерти уничтожил многие свои рукописи и письма. Однако и дошедшие до нас материалы неоспоримо свидетельствуют о материалистических тенденциях в его мировоззрении. Не случайно еще при жизни Чирнгауза обвинили в приверженности учению Эпикура и Лукреция.

Вслед за Чирнгаузом в Германии в конце XVII — начале XVIII в. появляется плеяда прямых или косвенных последователей Спинозы, которые более или менее открыто излагают в своих сочинениях материалистические

взгляды. В 1692 г. вышла в свет работа Фридриха Штоша (1648—1704) «Согласие разума и веры или гармонии моральной философии и христианской религии». Несмотря на свой крайне малый тираж эта книга привлекла к себе внимание в кругах образованной публики и вызвала ожесточение в среде духовенства. Через два года после ее появления книга Штоша была публично сожжена; за ее хранение взимался значительный штраф. Автора вынудили отречься от своих взглядов. Штош утверждал, что существует единая субстанция, модификацией которой является человек, что мышление связано с мозгом и зависит от движения его материальных частиц, что бессмертия души не существует; библия — не результат божественного откровения, а документ, созданный людьми. Вместе с тем, стремясь сохранить видимость согласия своего учения с христианством, Штош не решался прямо отрицать существование бога.

В 1717 г. появилась книга Теодора Лау (1670—1740) «Размышления о боге, мире и человеке». Автор отрицал сотворение мира; бог и мир — это одно и то же; мир вечен, он и следствие и одновременно причина, здание и строитель. Исчезнуть мир не может: вместе с ним погибнет и бог. Человек, по Лау, целиком состоит из вещества, и тело и душа вещественны, непреходящи. После смерти тело и душа распадаются на составляющие их атомы, из которых возникают новые тела и души. «Моя смерть объединит тело и душу с богом и миром, но не мистическим, а естественным путем. Я никогда не умру. Моя гибель будет означать новое рождение. Я буду жить, быть может, не как человек, не в этом мире, но во вселенной где-нибудь, как звезда, как ангел, как демон». Книга Лау заканчивалась страстным обличением социального гнета: «Мы, как скоты, хуже, чем скоты. Рабы королей и их чиновников. Машины без собственных чувств, рассудка и воли» [1]. Даже такой передовой для своей эпохи человек, как Томазий, был напуган бунтарством Лау и выступил против него в печати. Лау пришлось покинуть Франкфурт-на-Майне, где была напечатана его книга, преданная сожжению вскоре после ее выхода.

В 40-е годы XVIII в. происходит расцвет философской деятельности Иоганна-Христиана Эдельмана (1698—

[1] Цит. по кн.: F. Mauthner. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. III. Stuttgart, 1922, S. 239.

1767) — писателя, произведения которого получили в свое время широкое распространение и нашли значительный общественный резонанс. Эдельман прямо называет Спинозу своим учителем. Огромное впечатление на него произвел «Богословско-политический трактат». Изучение трудов Спинозы привело Эдельмана к убеждению, что не существует бога, отличного от мира. «Бог и материя есть единое, неразрывное целое, без материи бог никогда бы не мог создать материального мира» [2]. Бог — это «все во всем». В полемике против ортодоксальных церковников Эдельман последовательно отстаивал этот тезис. Эдельману не удалось избежать участи своих предшественников. Книги его сжигались, сам он подвергался преследованиям.

Неудивительно поэтому, что приверженность к спинозизму предпочитали скрывать. О том, что крупнейший немецкий просветитель Готгольд Эфраим Лессинг (1729—1781) был сторонником голландского материалиста, узнали, например, лишь после его смерти, когда Фридрих Якоби сообщил содержание одной из своих с ним бесед. Разговор начался с обсуждения гетевского стихотворения «Прометей», о котором Лессинг сказал, что он полностью согласен с точкой зрения его автора. «Ортодоксальные понятия о божестве не существуют более для меня, я не могу их разделить,— заявил он,— единое — все, все — единое. Я не разумею иначе». Удивленный Якоби, не ожидавший такого заявления, смущенно спросил: «Тогда вы должны быть в значительной степени согласны со Спинозой?» На это Лессинг ответил: «Если я должен кого-либо назвать, то я не знаю никого другого... Знаете ли вы что-нибудь лучшее?» И некоторое время спустя Лессинг снова сказал: «Нет никакой другой философии, кроме философии Спинозы» [3].

Лессингу приходилось скрывать не только свое отношение к Спинозе. Он не мог говорить открыто о своей ненависти к деспотизму, ко всем формам политического и духовного гнета, он вынужден был прибегать к намекам, иносказаниям, иронии. Делал он это, по свидетельству Якоби, неохотно, «и его очень сердило, когда маску принимали за его лицо». В «Минне фон Барнхельм» только проницательный читатель увидит сатиру на Фридриха II,

---

[2] [I. Chr. Edelmann]. Moses mit aufgedecktem Angesichte, Bd. 3, 1740, S. 7.

[3] «Hauptschriften zum Pantheismusstreit». Berlin, 1916, S. 77—78.

поверхностный примет пьесу за верноподданническое произведение. Не случайно в течение десятилетий ходила «легенда о Лессинге» как о ревностном стороннике пруссачества.

Развенчанию этой легенды могла бы тогда послужить работа Чернышевского «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность», но ей суждено было остаться на Западе в течение долгого времени неизвестной. Огромное значение для выяснения революционной роли идейного наследия Лессинга и для правильной оценки истории Германии XVIII в. имели статьи Франца Меринга, печатавшиеся в 90-е годы прошлого века в «Нейе Цейт» и изданные затем отдельной книгой, которая приобрела мировую известность. Трудно переоценить значение этой книги, и все же приходится признать, что Меринг не смог вполне правильно оценить мировоззрение Лессинга, не увидел в нем ярко выраженных материалистических тенденций, не понял значения его творчества для последующего развития немецкой философии.

Упомянутая работа Чернышевского осталась незавершенной, свет увидела только часть ее, посвященная биографии Лессинга. Чернышевский намеревался подвергнуть глубокому анализу теоретические взгляды Лессинга, но ему не удалось осуществить свои замыслы. Тем не менее и в биографической части Чернышевский сумел дать заслуженную оценку философскому наследию Лессинга. Несмотря на то что Лессинг почти не оставил собственно философских работ, пишет Чернышевский, он «положил своими сочинениями основание всей новой немецкой философии» [4]. Непосредственных учеников у Лессинга не было: Фихте, Шеллинг и Гегель считали своим учителем Канта, но признавали, что, кроме Канта, они многим обязаны Гердеру и Гете, которые известны как приверженцы Лессинга. Значение философии Лессинга, отмечает далее Чернышевский, заключается не только в том, что она оказала влияние на содержание последующих философских систем, но и в том, что она подготовила умы своего народа к восприятию философской мысли: «До этого времени философия была делом школы, которого чуждалось и пугалось общество... Через двадцать лет не так была принята обществом философия Фихте и потом Шеллинга,— напротив, общество встречало философские учения с живым сочув-

[4] Н. Г. Чернышевский. Сочинения, т. IV, стр. 194.

ствием, они быстро распространялись в публике и переходили в ее убеждения. Эту перемену надобно отнести более всего к действию статей, написанных Лессингом в последние годы его жизни: они приучили немецкую публику к духу философского исследования»[5].

Характеризуя философские взгляды Лессинга, Чернышевский сопоставляет их с воззрениями Фейербаха. Не имея возможности в условиях того времени даже упомянуть имени последнего, Чернышевский называет фейербахианство «новейшими немецкими философскими системами, сменившими систему Гегеля», и пишет, что «они чрезвычайно близки к тем понятиям, какие были выражены Лессингом».

Наиболее ценной частью философского наследства Лессинга является его эстетическая теория. Здесь, пожалуй, с наибольшей полнотой проявился материалистический характер его мировоззрения (разумеется, в исторически ограниченной форме, свойственной материализму XVIII в.). Изучение «Лаокоона» и «Гамбургской драматургии» полностью уничтожает последние следы о Лессинге как приверженце идеализма.

В эстетике Лессинг идет за Дидро. Задачу искусства он видит в «подражании» природе. Разумеется, речь идет не о слепом копировании. В «Гамбургской драматургии» Лессинг подчеркивает, что задача искусства, как и познания вообще, отделить существенное от несущественного. Если бы у человека не было способности к абстрагированию, к отделению главного от второстепенного, то он был бы жертвой минутных впечатлений; вследствие бесконечного разнообразия ощущений он ничего не мог бы воспринимать. Назначение искусства — «облегчить нам сосредоточение нашего внимания»[6]. Следовательно, художественное произведение облегчает человеку проникновение в сущность окружающих его явлений. В жизни человек, будучи свидетелем значительного события, старается следить только за ним, отвлекаясь от всего ничтожного. Тем более недопустима фиксация этого ничтожного в искусстве. «Нам неприятно снова встретить в искусстве то, что мы отбрасываем в природе». Только тогда, когда действие разворачивается строго необходимым образом, когда

[5] Там же, стр. 208.

[6] Лессинг. Гамбургская драматургия. М., «Academia», 1936, стр. 256.

«серьезность так непосредственно порождает смех, печаль — радость, или наоборот, что нам невозможно устранить то или другое», только тогда мы имеем дело с подлинным произведением искусства.

В понимании обобщающей роли искусства Лессинг был близок к Дидро. Правда, последний считал, что обобщение характерно не для искусства вообще, а лишь для некоторых его жанров, например комедии. В комедии, по его мнению, главное действующее лицо является собирательным образом, в то время как герой трагедии — вполне определенная личность, и заменить ее никто не может. Полемизируя с Дидро, Лессинг утверждал, что герои как в комедии, так и в трагедии, должны быть собирательными образами. Во всяком жанре искусства происходит «возведение частного явления в общий тип». При этом Лессинг подчеркивал, что общее в искусстве проявляется только в индивидуальной, художественно конкретной форме.

В «Лаокооне» Лессинг проводит, исходя в основном из материалистических принципов, различие между изобразительным искусством и поэзией. Эти два вида искусства, как отмечает Лессинг, отличаются друг от друга не только художественными средствами выражения, но и теми реальными отношениями объективного мира, которые они воспроизводят. Живопись отражает пространственные отношения действительности; ее предмет — тела с их наблюдаемыми свойствами. Предмет поэзии — действия, явления, находящиеся в движении, изменении. Это различие относительно, так как сами по себе пространственные или временные отношения не существуют, а есть лишь тела, существующие во времени и пространстве. Поэтому живопись может изображать также и действия, но только опосредованно, при помощи тел. С другой стороны, и поэзия может изображать тела, но только через посредство действий.

В теории познания Лессинг — спинозист, испытавший сильное влияние Лейбница. В одном из своих черновых набросков Лессинг излагает взгляды Спинозы, с которым, по его словам, обходились в то время, «как с мертвой собакой», и высказывает мысль о том, что учение Лейбница о «предустановленной» гармонии есть в известной мере видоизмененная теория Спинозы о единстве души и тела. В другом фрагменте, «О действительности вещей вне бога», Лессинг делает вывод, что никакого разрыва между богом

и вещами нет. Бог существует не вне мира, а в нем самом. Здесь Лессинг полностью солидаризируется со Спинозой.

Было бы, однако, неверным видеть в Лессинге правоверного спинозиста. От учения голландского материалиста его философия отличается прежде всего заимствованной у Лейбница идеей развития. Исходя из этой идеи, Лессинг рассматривает человеческую психику (фрагмент «У человека может быть больше, чем пять чувств»). Как многие мыслители того времени, Лессинг был убежден во всеобщей одушевленности природы. Он считал, что неорганической материи присуще только одно чувство, соединение же нескольких чувств свойственно живым существам. Человек, говорил он, располагает в настоящее время пятью чувствами, но в дальнейшем их число должно увеличиться, и тогда человек сможет непосредственно воспринимать явления природы, о существовании которых он узнает пока опосредованным путем (например, электричество и магнетизм).

Исходя из идеи развития, Лессинг рассматривает и человеческое общество. Он не создал стройной теории исторического развития, но высказанные им положения были восприняты и развиты его последователями. Источник развития общества Лессинг видел в воздействии на человека внешних условий, среды, в частности климата. Еще в молодости он встретил одобрительной рецензией изданное в Гааге в 1752 г. анонимное сочинение «О духе народов», воспроизводившее идеи Монтескье. Соглашаясь с автором, Лессинг писал: «Только физическими причинами объясняется различие в страстях, талантах и способностях разных народов, потому что то, что называют причинами моральными, есть не что иное, как следствие физических условий» [7].

Глубоким духом историзма проникнута одна из последних его работ, «Воспитание человеческого рода» (1780 г.). В то время, когда было принято считать, что развиваться может только отдельная личность, Лессинг писал о прогрессе человечества, о непрерывном движении общества от низших ступеней к высшим. Все существовавшие и существующие религии являются, по его мнению, продуктом определенных исторических эпох. Поэтому ни об одной религии нельзя сказать, что она истинна или ложна. Она

---

[7] Lessing. Auswahl in drei Bänden, Bd. I. Leipzig, 1954, S. 213.

истинна потому, что выражает естественную потребность человека в религии и в то же время ложна, так как на высшей стадии определенного исторического периода она уже более не соответствует достигнутому уровню духовного развития. Христианство является лишь ступенькой нравственной эволюции человечества, стремящегося к идеалу гуманности. Лессинг был убежден в том, что человеческий род достигнет высшей ступени своего развития — ступени совершенства, всеобщего просвещения и нравственной чистоты, когда мораль не будет связана с религиозными догмами.

«Оно наступит, обязательно наступит время зрелости, когда человек, рассудком своим почувствовав приближение лучшего будущего, не будет нуждаться в том, чтобы искать в этом будущем оснований для своих поступков, так как он будет творить добро во имя добра, а не потому, что чьим-то произволом ему уготовлено за это воздаяние»[8]. По сути дела Лессинг говорит здесь о том, что со временем отпадет необходимость в религии. Мораль получит обоснование в самой жизни, в достигнутой человечеством цели.

У Лессинга возникают неясные предчувствия нового социального строя. Он видит противоречия возникающего на его глазах буржуазного строя и глубокое историческое чутье подсказывает, что этот порядок, хотя и необходим, но не вечен. В «Масонских беседах» он говорит о благодетельном влиянии гражданского общества, которое «объединяет людей, разделяя их», но в дальнейшем гражданское общество и связанное с ним государство («государство нельзя себе представить без различия в сословиях») должны быть уничтожены[9].

Лессинга, как и всех его современников, волнует проблема религии. Здесь он также стоит на исторической точке зрения: религия с необходимостью возникла на определенной ступени развития человечества и с такой же необходимостью исчезнет. Сам Лессинг не был чужд религиозным настроениям, иногда он говорил о вере в бессмертие, иногда же посмеивался над этим. Религия, полагал он, укрепляет мораль, но не тождественна с ней.

---

[8] L e s s i n g. Auswahl in drei Bänden, Bd. III, S. 482.

[9] В беседе с Якоби Лессинг заявил: «Буржуазное общество должно быть полностью уничтожено; как это дико ни звучит, но это правда. Люди только тогда будут хорошо править сами собой, когда не будет никаких правительств» (Ibid., Bd. III, S. 159).

В будущем мораль найдет себе иную основу, да и в настоящем вера в бога лишь увеличивает количество стимулов, побуждающих человека поступать честно, но не исчерпывает их. Атеист вполне может быть порядочным человеком [10].

Лессинг ненавидел богословие, не только ортодоксальное, лютеровское, но в первую очередь рядившуюся в одежды просвещения, пытавшуюся совместить веру и науку, новомодную теологию рационалистов-вольфианцев. «Что такое наша новомодная теология по сравнению с ортодоксией, как не навозная жижа по сравнению с грязной водой» [11]. Он замышлял вступить в борьбу с теологами-рационалистами, этими, как он говорил, «пустопорожними головами», пытавшимися использовать историческую критику библии в целях укрепления лютеранства. Но ему пришлось столкнуться с представителями ортодоксии.

Спор разгорелся из-за опубликования Лессингом ряда отрывков из сочинения гамбургского учителя Германа Самюэля Реймаруса «Апология, или сочинение в защиту разумных почитателей бога». Произведение Реймаруса оспаривало богодухновенность библии и какое бы то ни было ее значение для познания истины. Библия полна противоречий, ее герои — убийцы, сластолюбцы, обманщики; все чудеса, о которых рассказывается в священном писании,— сплошной заведомый обман. Вместе с тем Реймарус не отвергает целиком религию, ищет истинную «естественную» религию, построенную не на сказках об откровении, а выведенную из внутренней природы человека. Он — деист и требует терпимого отношения к деистам.

«Апологию» Реймарус не решился опубликовать при жизни, опасаясь, быть может, не столько репрессий, сколько брожения умов, которое может вызвать появление его книги. Он предназначал ее не для современности, а для «просвещенного будущего», писал не для народа, неподготовленного, по его мнению, к практическому отношению к вере, а для близких друзей.

Когда рукопись Реймаруса попала к Лессингу, он сразу оценил ее значение для борьбы с протестантской «новомодной» теологией, которая пыталась либо замазать

---

[10] L e s s i n g. Auswahl in drei Bänden, Bd. I, S. 253.
[11] Ibid., Bd. III, S. 71.

противоречия в библии, либо дать им рациональное истолкование. В 1774 г. Лессинг приступил к опубликованию отрывков из «Апологии». Выполняя, по-видимому, волю Реймаруса, он не назвал имени автора. Отрывки издавались в серии публикаций старых рукописей и выдавались за неизвестное произведение, хранящееся в библиотеке г. Вольфенбюттеля. Лессинг не разделял взгляды на религию как на результат заблуждений и ошибок, он понимал также, что проблема критики религии шире, чем анализ одной только библии. Поэтому он снабдил отрывки из «Апологии» своими комментариями, а к одному из них присовокупил добрую половину неопубликованного тогда еще «Воспитания человеческого рода».

Как и следовало ожидать, опубликование вольфенбюттелевских отрывков вызвало ожесточенный шум со стороны церковников. Начались нападки на Лессинга, главным образом из лагеря лютеранской ортодоксии. Защищаясь, Лессинг отстаивал право на научное исследование во всех сферах знания, в том числе и истории религии, он высказывал смелые идеи о возникновении и развитии христианства, во многом предвосхищая Фейербаха и Штрауса. Он высмеивал представителей духовенства и своего главного оппонента пастора Геце, показывая их невежество, разоблачая их стремление держать народ в темноте и покорности.

Только вмешательство властей заставило Лессинга замолчать. Но последнее слово в этом споре все же осталось за Лессингом. Он высказал его в художественной форме в «Натане Мудром» — пьесе, прославляющей веротерпимость и свободу совести.

СПОР О ПАНТЕИЗМЕ

Спор вокруг сочинения Реймаруса был своеобразной прелюдией к еще более значительной полемике, затронувшей коренные проблемы мировоззрения и охватившей в той или иной степени все наиболее крупные теоретические умы того времени. Мы имеем в виду спор о пантеизме.

В 1783 г., два года спустя после смерти Лессинга, Якоби, узнав, что Мендельсон намеревается написать статью о своем покойном друге, сообщил ему содержание своих бесед с Лессингом о спинозизме. Хотя Мендельсон считал Лессинга своим другом, он был далек от того, что-

бы знать его подлинные взгляды и настроения. Известию Якоби о приверженности Лессинга к учению голландского материалиста он не поверил, и между ними завязалась переписка, которая в 1785 г. была опубликована Якоби после того, как Мендельсон выпустил свою книгу о Спинозе и Лессинге («Утренние часы»). Мендельсон ответил новой книгой «К друзьям Лессинга» (1786 г.), за которой в том же году последовало сочинение Якоби «Против обвинений Мендельсона».

Якоби нападал на спинозизм, который был для него синонимом атеизма; заодно он ополчался против всей рационалистической философии, которую обвинял в фатализме. Основой подлинного человеческого познания и деятельности для него была вера [12].

Следует, однако, отметить, что при всей реакционности позиции, занятой Якоби, его критика рассудочного познания имела определенное значение для развития немецкой философии. Якоби, в частности, отмечал, что категории рассудочного мышления оставляют человека в пределах механистического миропонимания, недостаточного для раскрытия сущности жизни. Это способствовало постановке диалектических проблем.

Мендельсон, как и Якоби, не разделял философии Спинозы, с которой он, впрочем, был знаком лишь понаслышке. Полемизируя с Якоби, Мендельсон защищал не спинозизм, а вольфианский рационализм. Главной же его заботой было отвести обвинение в одиозном атеизме от Лессинга, которого он выдавал за «великого защитника теизма и религии разума» [13].

Если бы дело ограничилось лишь полемикой между Якоби и Мендельсоном, то столкновение не вышло бы за пределы идеалистической философии, спора между сторонником иррационализма и ограниченной рассудочной философии [14]. И тот и другой были противниками

---

[12] F. H. Jacoby. Über die Lehre des Spinoza in Briefen. 1785, S. 223.

[13] M. Mendelsohn. An die Freunde Lessings. Berlin, 1786, S. 3.

[14] Именно такую трактовку спор о пантеизме получает подчас в буржуазной истории философии, внимание которой в первую очередь привлекает иррационализм Якоби. (См., например, сборник «Hauptscheiften zum Pantheismusstreit zwischen Jacoby und Mendelsohn», Hrsg. Von H. Scholz, Berlin, 1916). В этом сборнике опубликованы только соответствующие работы Мендельсона

спинозизма. Но в Германии идеи голландского материалиста получили столь широкое хождение, что появление в печати антиспинозистских сочинений Якоби и Мендельсона не могло не вызвать откликов. До этого произведениями Спинозы зачитывались втихомолку. Теперь о спинозизме заговорили открыто: в письмах, в печати. Якоби и Мендельсон дали толчок для широкого обмена мнениями об основных принципах мировоззрения.

Иоган Готфрид Гердер (1744—1803), давно уже склонявшийся к спинозизму, был поражен, узнав, что философские взгляды Лессинга совпали с его собственными. Сообщение Якоби, которое стало ему известно еще до опубликования в печати, не вызвало у Гердера никаких сомнений. Гердер писал Якоби, что он в восторге от содержания беседы с Лессингом, ему казалось, что он видит перед собой Лессинга и слышит его голос. Только теперь он понял смысл слова — «всеединое», которое видел написанным рукой Лессинга в беседке у одного из общих друзей; Гердер заявлял, что если бы он знал тогда смысл этого слова, то написал бы его семь раз под сделанной Лессингом надписью. «Поверьте, мой дорогой Якоби,— продолжал Гердер,— что с тех пор, как я стал изучать философию, я постепенно все глубже убеждался в основательности мнения Лессинга, что в сущности одна только философия Спинозы представляет вполне цельную систему». Гердер просил Якоби сообщить ему по возможности все, что говорил Лессинг о Спинозе, так как это была бы «лакомая пища для его самых затаенных любимых идей» [15].

Однако выход в свет книги Якоби разочаровал Гердера; нападки на спинозизм и апология веры не могли не оттолкнуть убежденного поборника разума. Гердер поспешил сообщить о своем впечатлении в письме к Якоби. В том же письме, между прочим, Гердер сообщал Якоби, что он отказывается от помощи, которую раньше просил у него для борьбы с Кантом: Гердер опасался, что поддержка со стороны иррационалиста может лишь скомпрометировать его. Два года спустя, в 1787 г., Гердер смог направить Якоби более основательное изложение своей

и Якоби. О Гердере и Гете составитель упоминает лишь мимоходом в введении. О наиболее «левых» спинозистах (Форстер, Лихтенберг) здесь вообще нет речи.

[15] Herders Briefe. Weimar, 1959, S. 227—228.

точки зрения. Это была работа Гердера «Бог. Несколько диалогов».

К оценке этой работы надо подходить с учетом исторической обстановки ее появления. Гердер писал о Спинозе в то время, когда имя голландского мыслителя предавалось анафеме, когда его учение третировали, по словам Лессинга, как «мертвую собаку». В памяти современников были еще свежи воспоминания, когда за приверженность к спинозизму люди подвергались жестоким гонениям. К тому же положение придворного проповедника в Веймаре не могло не отразиться не только на форме мыслей Гердера, но также и на их существе. Отсюда его работа «Бог» создает противоречивое впечатление. Гердер поднимает на щит учение Спинозы, одновременно доказывая его совместимость с христианством. Здесь с наибольшей полнотой проявляется то противоречие между протестантским священником и материалистически мыслящим философом, которое проходит через все творчество Гердера.

Противоречия работы Гердера о Спинозе вызвали и противоречивые оценки ее со стороны современников. Фридрих Шиллер, сторонник кантовской философии, писал: «Гердер в высшей степени склоняется к материализму, если уже не является его полным сторонником» [16]. В то же время радикально и атеистически настроенный Векрлин нападал на Гердера за то, что тот затушевывал антирелигиозный характер философии. Подобные упреки в адрес Гердера делал и Форстер.

Гердер защищает Спинозу от обвинений в атеизме, однако сам он все дальше и дальше уходит по дороге, ведущей к материализму. Весьма недвусмысленно отрицает Гердер акт божественного творения, создания мира из ничего: «...ничто не существует в природе, никогда его не было и не будет, потому что ничто нельзя мыслить. Как и выражение „создать что-либо из ничего“... не имеет никакого иного, кроме поэтического, смысла, точно так же не может наша душа составить себе понятие о том, что называется „уничтожить, превратить что-либо в ничто“» [17].

Следовательно, бог, о котором идет речь в диалоге, не является творцом мира, это сам мир, состоящий из

---

[16] «Briefwechsel zwischen Schiller und Körner», Bd. I. Leipzig, 1874, S. 189.

[17] Herder. Sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan, Bd. XVI, S. 537.

действующих сил. Принцип деятельности, которым Гердер дополняет учение Спинозы, — результат несомненного влияния Лейбница; однако Гердер не согласен с лейбницевской трактовкой проблемы материи. Для Лейбница материя есть порождение наших чувств, кажимость, для Гердера материя — органическое единство действующих сил.

Не согласен Гердер и с Декартом, отождествившим материю с протяженностью. Почему, спрашивает он, материю следует отождествлять только с протяженностью, а не со временем? Ведь время и пространство в равной степени «внешние условия ее бытия» [18]. Спиноза, стремившийся преодолеть дуализм Декарта, сделал протяженность (материю) и дух атрибутами субстанции (бога, природы). Но для Гердера это недостаточно монистично. Свою субстанцию — органические силы — Гердер рассматривает как «промежуточное понятие между духом и материей» [19]. Развиваясь, субстанциональные силы приобретают пространственную и временную определенность. Что касается духа, то точка зрения Гердера на его возникновение была такова: потенциально связанное с материей мышление актуализируется лишь на высоких ступенях развития — в живом организме.

Мир встает перед Гердером в виде единого, непрерывного процесса развития, закономерно проходящего вполне определенные, необходимые ступени. О том, как Гердер представлял себе эти ступени, говорит следующий черновой набросок: «1. Организация материи — теплота, огонь, свет, воздух, вода, земля, пыль, вселенная, электрические и магнитные силы. 2. Организация земли по законам движения — всевозможное притяжение и отталкивание. 3. Организация неживых вещей — камни, соли. 4. Организация растений — корень, лист, цветок, силы. 5. Животные — тела, чувства. 6. Люди — рассудок, разум. 7. Мировая душа: все» [20].

Нужно отметить, что для Гердера эта схема означала не застывшую «лестницу существ», созданных богом, а непрерывно совершенствующуюся «цепь развития». В соответствии с этим следует понимать и загадочную «мировую душу», венчающую, по мысли Гердера, всеобщее раз-

---

[18] Herder. Sämtliche Werke, Bd. XVI, S. 447.
[19] Ibid., S. 451.
[20] Ibid., Bd. XIV, S. 646—647.

витие. Коль скоро развитие беспредельно, то надо задуматься над тем, во что выльется совершенствование человеческих форм. На Земле человек — предел прогресса, дальнейшее развитие воображение Гердера переносит в... сверхчувственный мир. Отсюда вывод — «современное состояние человека, весьма возможно, есть связующее звено между двумя мирами»[21]. Материалистическое учение о развитии облекается Гердером в мистическую оболочку.

Гораздо последовательнее спинозистские принципы развивались Форстером, Лихтенбергом, Кноблаухом. Форстер критиковал Гердера за попытку сочетать спинозизм с религией. С открытой защитой атеизма выступил в споре о пантеизме И. Г. Шульц. Характерно, что объектом его критики был не Якоби, а Мендельсон, пытавшийся нарисовать искаженный портрет Лессинга. В 1786 г. Шульц выпустил книгу «Разоблаченный Моисей Мендельсон, или полное объяснение непонятной смертельной досады М. Мендельсона по поводу известия об атеизме Лессинга».

На учение Мендельсона о бессмертии души нападал К. Шпацир. В его книге «Анти-Федон» (1785 г.), правда, не было упоминаний о Спинозе, но все же это произведение вполне уместно рассматривать в свете происходившей тогда дискуссии. Сопоставляя идеализм и материализм, Шпацир писал: «Система спиритуализма не обоснована столь прочно, что она не может подвергаться нападкам и быть поколеблена в своих основоположениях. Более тонкий материализм представляется обоснованным, если не в большей степени, то во всяком случае в такой же мере, как и спиритуализм, покоящийся на неопределенных понятиях и слишком далеко уходящий от сходства с природой»[22]. Шпацир утверждал, что тайных сторонников материализма гораздо больше, чем это можно себе представить.

---

[21] Ibid., Bd. XIII, S. 194.

[22] K. Spazier. Antiphädon. Berlin, Akademie-Verlag, 1961, S. 142. Осторожная форма защиты материализма, избранная Шпациром, вызвала резкое замечание одного из рецензентов книги, который писал о себе, что «в настоящее время не разделяет мнения автора и признает превосходство материализма над спиритуализмом» (Цит. по ст.: W. Krauss. Eine Verteidigungsschrift des Materialismus in der deutschen Aufklärung. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1960, N 6, S. 710.) Это замечание свидетельствует о том, что в рассматриваемую нами эпоху материализм в немецкой философии занимал прочные позиции.

Лессинг и Спиноза были лишь формальным предлогом спора о пантеизме, который первоначально происходил вокруг гносеологической проблемы (иррационализм Якоби против рационализма Мендельсона), а затем после смерти Мендельсона (1786 г.), когда в спор включились и спинозисты, последний вылился в дискуссию по онтологической проблеме, близкой основному вопросу философии. Существовал ли мир вечно или он есть результат «акта творения»? Смертна или бессмертна душа? Что такое бог — надмировая, сверхъестественная сила или сама природа или может быть вообще никакого бога нет? Эти вопросы, представляющие собой облеченную в исторически ограниченную форму той эпохи проблему соотношения материи и сознания, были основным содержанием произведений Гердера, переписки Гете, Форстера, Лихтенберга. При таком обороте дела Мендельсон оказался в одном лагере с Якоби, а Гердер, несмотря на его религиозные устремления, все же был ближе к тем, кто стоял на материалистических позициях.

В 1789 г. Форстер писал: «Либо последовательный теизм, либо последовательный спинозизм. Либо разумный бог, либо бог неразумный, т. е. по сути дела никакой... Либо мы ограничиваем идею божества понятием субстанции и отнимаем у этой идеи все, что представляет для нас интерес, либо мы рассматриваем эту идею во времени и пространстве и превращаем ее в противоречивую, человекоподобную химеру. Разум, претендующий на решение проблемы, не может выбрать никакого третьего пути» [23]. Столь же четко ставит проблему Кнебель: «Все существующее есть только дух или материя в том смысле, который придали этим понятиям наши новейшие философы» [24]. Форстер и Кнебель давали материалистический ответ на поставленный вопрос.

Надо отметить, что в противоположном лагере также назревала потребность в идеологическом размежевании. Материализм вырос в силу, с которой нельзя было не считаться, но и идеализм чувствовал себя еще достаточно уверенно, чтобы принять вызов, который бросали его про-

---

[23] G. Forster. Sämtliche Schriften, Bd. VIII. Leipzig, 1843, S. 46—47.

[24] K. L. Knebel. Literarischer Nachlass und Briefwechsel, Bd. III. Leipzig, 1840, S. 332.

тивники, и ясно сформулировать свои исходные принципы, назвав все своими именами.

В 1786 г. в Нюрнберге вышла книга с красноречивым названием «О материализме и идеализме». Ее автором был Адам Вейсгаупт (1748—1830), в недавнем прошлом руководитель тайной масонской организации иллюминатов, навлекший на себя подозрение в приверженности к материализму и атеизму [25]. Немудрено, что здесь он излагал свое идеалистическое кредо с предельной ясностью, призывал бороться с материализмом во имя укрепления веры. Исходный пункт рассуждений его состоит в том, что материализм имеет в идеализме своего сильнейшего противника, что доказательство истины идеализма привело бы к полному уничтожению материализма. Благодаря этому бесконечно выиграло бы учение о бессмертии души [26].

Рассматривая пантеизм, Вейсгаупт различал в нем две разновидности. Во-первых, пантеистическую систему Спинозы, которая снимает проблему индивидуального, рассматривая сущее как единое неизменное целое. Другая пантеистическая система исходит из отличающихся друг от друга частей божества. Независимо от того, принимается здесь принцип эманации или нет, «этот вид пантеизма в отношении божества является подлинным материализмом» [27]. Следовательно, пантеизм Гердера, построенный на принципе развития, попадал, по Вейсгаупту, в разряд материалистических систем.

В то время (как, впрочем, зачастую и в наши дни на Западе) под идеализмом понималось лишь то направление, которое мы характеризуем как субъективно-идеалистическое. Вейсгаупт набрасывает более широкую картину идеалистической философии. «Существуют,— пишет он,— идеалистические системы, отрицающие существование вещей вне нас; идеализм, если его ошибочно истолковать, может легко привести именно к этому выводу» [28]. Но сам Вейсгаупт стоит на несколько другой точке зрения. Его взгляды сочетают в себе элементы субъективного

---

[25] A. Weishaupt. Über die Schrecken des Todes. Nürnberg, 1789.

[26] A. Weishaupt. Über Materialismus und Idealismus. Nürnberg, 1786, S. 16.

[27] Ibid., S. 108—109.

[28] Ibid., S. 39.

и объективного идеализма, сдобренные солидной дозой агностицизма; главное в его идеализме это то, что он антипод материализма.

Среди современников Вейсгаупта находились философы (мы в дальнейшем столкнемся с ними), которые пытались совместить материалистические принципы с религиозными догмами, говорили, например, о материальности души, в то же время уверяли, что она бессмертна. Вейсгаупт выступает против подобной непоследовательности: «с учением о смертности или бессмертности души находится в теснейшей связи учение о ее телесности или бестелесности» [29].

Итак, вопрос был поставлен в достаточной мере четко: либо признание бога, бессмертия души, взгляд на материю «только как на явление», либо отрицание идеалистических принципов и рассмотрение материи в качестве единственной реальности. Либо идеализм, либо материализм. В подобной постановке вопроса нет особой заслуги Вейсгаупта — автора весьма плодовитого, но довольно поверхностного.

Сама жизнь проводила водораздел между основными направлениями теоретического мышления.

В наиболее крупном философском труде того времени — «Критике чистого разума» Кант, правда, пытался занять «новую» промежуточную позицию между двумя противоположными точками зрения, но их характеристика в его произведении дана с достаточной ясностью: «Относительно предмета наших познаний разума одни философы допускали чувственный мир, другие мысленный. Эпикур служит представителем первых, Платон — вторых. Это различие в школах началось с ранних времен и долгое время сохранялось непрерывно» [30].

В споре о пантеизме Кант принял активное участие на первом его этапе, но потом отошел от полемики. Когда решалась гносеологическая дилемма: вольфианский рационализм или иррационализм Якоби, Кант стремился показать ошибочность и той и другой точки зрения, хотя отмечал, что ему ближе стремление Мендельсона исполь-

---

[29] A. W e i s h a u p t. Über Materialismus und Idealismus, S. 5.

[30] И. К а н т. Критика чистого разума. СПб., 1867, стр. 626. Кант утверждал: «как *материализм* не способен к объяснению моего существования, так и *спиритуализм* недостаточен для этого» (там же, стр. 322).

зовать разум в качестве компаса философии. Однако Кант потерял интерес к спору, когда центром внимания стала спинозистская проблема субстанции, перераставшая в неразрешимый для него вопрос об истинной природе сущего.

Тем не менее, во второе издание «Критики чистого разума» (1787 г.) Кант внес изменения, которые носили отпечаток происходивших в Германии дискуссий: значительно усилена была критика идеализма. В первую очередь здесь сказались обвинения в берклеанстве со стороны первых рецензентов «Критики», повергнувшие ее автора в смущение. «Мнение гг. Эбергарда и Гарве — писал Кант,— о тождественности берклеанского и критического идеализма, который я скорее назвал бы принципом идеальности пространства и времени, ни в малейшей мере не заслуживает внимания, так как я говорю об идеальности в отношении формы представления, а они из этого делают идеальность в отношении материи, т. е. в отношении самого объекта и его существования» [31]. Оценивая Канта как родоначальника немецкого классического идеализма, мы не в праве забывать, что в «Критике чистого разума» содержалось опровержение многих идеалистических догм: доказательств бытия бога, субстанциональности и бессмертия души, утверждений субъективного идеализма. Во второе издание книги был включен раздел «Опровержение идеализма», направленный против Беркли. И надо сказать, что аргументы, выдвинутые Кантом против идеализма, обладали большей убедительностью, чем то, что он писал по поводу материалистической философии. Но в полной мере оценить их значение могут лишь марксисты. Современников и учеников Канта привлекала, в первую очередь, идеалистическая сторона его учения.

Гейне сравнивал Канта с Робеспьером, утверждая даже, что первый в своей области был бо́льшим ниспровергателем старого, чем второй. Это сравнение можно продолжить в том смысле, что оба они остановились на полпути, пали жертвой компромисса. Французский революционер, выступив против эксплуататоров, изолировал себя от народа; кенигсбергский мыслитель, поднявший руку на идеалистическую метафизику, не решился встать на позиции научной материалистической философии.

---

[31] «Ein Jahrhundert deutscher Literaturkritik», Bd. III. Berlin, Akademie-Verlag, 1959, S. 351.

Глава третья

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ

МЕХАНИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Естественнонаучный материализм не составляет особой школы в философии. Это всего лишь те материалистические философские выводы, к которым приходят естествоиспытатели на основании изучения какой-либо конкретной области знания. Они меняются с эпохой, их характер зависит от общего уровня развития науки и философии, от тех задач, которые ставит перед наукой практическая жизнь.

Немецкий естественнонаучный материализм в рассматриваемую нами эпоху был обязан своими успехами в первую очередь медицине, требующей выяснения взаимосвязи между духовными и материальными процессами в организме человека.

Уже на рубеже XVIII в. появляется ряд смелых для своего времени работ. В 1697 г. было опубликовано сочинение врача Панкратия Вольфа (1674 — ум. в нач. XVIII в.) «Медицинские размышления». В этом и в других своих трудах Вольф изложил материалистическую теорию психики; в результате наблюдений над бредящим больным он пришел к выводу, что мышление — это механический процесс, происходящий в мозгу. Идею Декарта о том, что животное есть машина, он распространил на человека.

Интересно отметить, что эти идеи излагались за сорок лет до Ламетри; не исключена возможность, что французский материалист был знаком как с произведениями П. Вольфа, так и с книгой «Переписка о сущности души»,

изданной анонимно в 1713 г. и выдержавшей в течение короткого времени ряд изданий. В этой книге с материалистических позиций рассматривался процесс познания. Автор ее (возможно это был саксонский медик У. Бухер) отрицал сверхчувственное знание. Все функции души покоятся на ощущении, мыслительный процесс начинается с деятельности органов чувств. Образ предмета запечатлевается на сетчатке глаза, далее на основании подобных образов в мозгу возникают представления. В интеллекте нет ничего, чего раньше не было бы в чувствах. Бессмертие души и свободу воли автор не признавал.

Споры о «сущности души» с особой силой разгораются во второй половине XVIII в. В 80-е годы они занимают центральное место не только в философской, но и в медицинской литературе, привлекая всеобщее внимание. К этой проблеме, в частности, прикованы мысли молодого Шиллера — выпускника-медика военной академии в Штуттгарте. В своей диссертации «О связи между животной и духовной природой человека» (1780 г.) Шиллер пытается занять среднюю позицию между идеализмом и материализмом. «Уже многие философы утверждали,— пишет он,— что тело это как бы темница духа, что оно слишком приковывает его к земному и задерживает его так называемый полет к совершенству. С другой стороны, некоторые философы высказывают более или менее определенно ту мысль, что наука и добродетель являются не столько целью, сколько средством к счастью, что все совершенство человека заключается в улучшении его телесного существа. Мне кажется, что обе стороны высказываются тут одинаково односторонне» [1].

Шиллер стремится установить «равновесие между двумя этими системами, чтобы уверенно вступить на среднюю линию истины», и все же его симпатии подчас явно склоняются к материализму. Ссылаясь на то, что уже много написано о духе вне его связи с материей, он ставит перед собой задачу исследовать «вклад тела в действия души». От условий развития отдельного индивида он переходит к материальным факторам в жизни всего человеческого рода, и это место в диссертации представляет наибольший интерес. «Голод и нагота прежде всего сделали из человека охотника, рыболова, скотовода, земледельца и строителя. Сладострастие создавало семьи, а беззащитность

[1] Schillers Werke. Volständige Ausgabe. 12 Teil. Leipzig, S. 95.

одиночки сводила людей в орду. Здесь возникли первые корни общественных обязанностей. Вскоре растущее население не могло уже удовольствоваться одним земледелием, голод рассеял людей по различным климатическим поясам и странам, где пытливая потребность обнаружила новые продукты и способы их обработки. Опыт отдельных людей передавался по традиции от деда к внуку, постоянно расширяясь. Постепенно научились направлять силы природы против нее самой и использовать их для блага человека; здесь лежат первые начала простых и благотворных искусств... Так тело принуждало дух обращать внимание на явления, происходящие вокруг, интересоваться всем тем, что есть на свете важного для него и необходимого... Животные инстинкты направляют одну орду против другой, куют мечи, рождают авантюристов, героев, деспотов, укрепляют города, создают государства; вместе с государствами возникают гражданские обязанности и права, искусства и науки, законы, хитроумные священнослужители — и боги» [2].

Диссертация Шиллера создавалась в условиях казарменной муштры и административного произвола. Первый ее вариант был отвергнут, а Шиллеру пришлось провести в стенах академии еще год. Поэтому нельзя было ждать от автора предельной четкости в постановке и решении вопросов; многое здесь завуалировано, даже собственную драму «Разбойники» Шиллер цитирует, выдавая ее за перевод с английского. К тому же, как мы отмечали, будущий поэт занимал в философии колеблющуюся, «среднюю» позицию, стремясь примирить непримиримое и как бы предвосхищая этим свое позднейшее увлечение кантианством. И все же в его работе чувствуется и интерес к передовым материалистическим теориям и знакомство с ними.

Кто мог влиять на юношу Шиллера? В немецкой медицине и психологии к этому времени складывается направление, стремящееся истолковать психические процессы с позиций механистического материализма. Наиболее крупным представителем этого направления был Мельхиор Вейкард (1742—1803).

Воспитанник католического университета в Вюрцбурге, молодой Вейкард постепенно освобождался от предрассуд-

---

[2] Schillers Werke, 12 Teil. S. 106—107.

ков и догм, которыми засорили ему голову его учителя — отцы иезуиты и францисканцы; постепенно перед ним возникла картина мира, в котором действуют лишь естественные законы. Свое новое мировоззрение он изложил в книге «Врач-философ» (1775—1777), быстро получившей и долго сохранявшей общеевропейскую известность [3].

Вейкард полагает, что возможны три варианта решения проблемы духовной жизни человека. Во-первых, можно допустить, что никакой души нет, что человек — это «искусная, самодеятельная машина»; во-вторых, можно рассматривать душу как особую тонкую материю и, в-третьих, считать, что душа субстанциональна, что душа это особая субстанция, искусно соединенная с материальным телом.

Если существует душа, то где она находится? Поместить ее в тело, значить признать, что она занимает определенное пространство, т. е. материальна. В этом случае можно было бы указать телесный орган, в котором она находится. Однако до сих пор места пребывания души не обнаружено, и божественное откровение молчит по этому поводу. «Нам не сообщено, находится ли душа в мозгу, желудке или в крови» [4].

Сам Вейкард придерживается первого взгляда. Хотя он говорит, что не берется быть судьей в этих вопросах, но все же его позиция в достаточной степени ясна. «Свободомыслящие материалисты полагают, что наша душа есть не что иное, как наша жизнь, результат, гармония нашей организации, взаимодействия жидких и твердых частей, что мы подобно животным представляем собой лишь организованную материю, свойством которой является ощущение, аналогичное тому, как сердце отвечает на раздражение некоторое время после смерти, как вздрагивает отрезанная нога лягушки, если посыпать ее солью, как притяжение является свойством материи» [5].

Трудности, связанные с объяснением деятельности нервных волокон, приводят к тому, что некоторые врачи

---

[3] Русский медик И. Глебов еще в 1834 г. в докторской диссертации «Рассуждение о страстях» ссылался на эту работу Вейкарда («Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века». Соцэкгиз, 1959, стр. 290).

[4] M. Weikard. Der philosophische Arzt, Bd. I. Linz, 1787, S. 148.

[5] Ibid., S. 55.

и философы делают предположения о существовании особых «нервных духов». Вейкард не разделяет этой точки зрения, как и не видит необходимости признать «жизненную силу», «жизненный принцип» в качестве определяющего начала в организме. Стремясь провести материалистический взгляд, Вейкард уходит от тех трудностей, которые таят в себе проблемы жизни и духовной деятельности человека, и в значительной степени их упрощает.

В первом томе «Врача-философа» есть глава «О различии между животными, людьми и дураками». В итоге рассуждений автора получается, что различия здесь чисто количественные, их надо искать в образе жизни, в воспитании, а главное «в физических свойствах инструментов», которыми обладает данное живое существо. После Декарта никто не сомневается, что животное — машина. Этого взгляда придерживаются даже некоторые христианские философы. Но «если установлено, что животные суть машины, т. е., что материя способна в них ощущать и производить действия, то было бы глупо не допускать этого в человеке» [6]. Вейкард всячески подчеркивает близость животных человеку. Он приводит многочисленные примеры их «умного» поведения, утверждает, что животные говорят на своем языке.

Мышление, по Вейкарду, принципиально ничем не отличается от ощущения. «Память — это сохранившееся, но более слабое ощущение, воображение — в той или иной степени вызываемое к жизни ощущение, суждение — сравнение ощущений. Следовательно, мышление есть ощущение» [7].

Рассматривая материальные факторы, формирующие сознание, Вейкард значительное внимание уделяет влиянию среды. Если бы Монтескье родился не во Франции, а в Канаде и вырос бы среди индейцев, то это был бы такой же дикарь, как и его сородичи. Особо ставится вопрос о воспитании, понимаемом в широком смысле, оно включает в себя не только обучение, но и питание, выработку привычек, общего взгляда на мир, образ жизни и т. д. Моральный облик человека, по мнению Вейкарда, складывается под влиянием среды; совесть это не врожденное понятие о добре и зле, а результат воспитания. Представления о совести различны не только у разных

---

[6] M. Weikard. Der philosophische Arzt, S. 62.
[7] Ibid., S. 36.

народов, но и у различных слоев населения, многое здесь зависит и от физических качеств индивида, его здоровья, темперамента, даже телосложения.

Высшее проявление нравственности — героизм. Вейкард задается целью вскрыть его материальные основы. В своей книге он набрасывает своеобразную классификацию побудительных стимулов и типов героического поведения людей. Прежде всего это — героизм «прекрасной души». Представления о чести, долге, ненависти и любви становятся побудительными причинами к героизму у людей с живой реакцией на происходящее, подвижных, быстро возбуждающихся. Тот же тип героизма свойствен людям пассивным, малоподвижным, у которых трудно пробудить благородный порыв; этим людям нужны средства, «подогревающие нервные волокна и соки». Героизм можно выработать и воспитанием. Религиозные убеждения, любовь к отечеству становятся прочной основой осознанного самопожертвования. Героизм может быть плодом грусти и отчаяния: люди, склонные к задумчивости, со слабыми мускулами неожиданно приходят в состояние возбуждения и деятельности. Уроженцы же севера с «густой кровью» медленно реагируют на окружающее, одни впечатления с трудом вытесняются другими. Если «волокна» такого человека приведены в движение жаждой мести или стремлением получить вознаграждение, то страха смерти и понятия опасности для него не существует. И, наконец,— героизм безумия. Люди, лишенные чувствительности или не представляющие опасности, потерявшие рассудок от ярости или просто ненормальны — способны к совершению выдающихся дел. «Все то, что увеличивает возбудимость волокон и теплоту крови,— пишет далее Вейкард,— создает героев первой, второй и в известной мере третьей категории. Сюда относятся теплый климат, возбуждающие напитки и кушанья, пряности, мясные блюда, тренировка мыслей, чувств, аффектов и другие факторы, затрагивающие структуру волокон. Все это способствует воспитанию людей в духе деятельной стремительности и решимости. Сидячий образ жизни, неприятности, заботы, учение, раздумия, плохое пищеварение, запоры, нервное истощение и т. д. могут подготавливать к печальному героизму, героизму четвертой категории» [8].

[8] Ibid., B. II, S. 150—151.

Все эти рассуждения крайне наивны. В любом поступке, совершенном перед лицом опасности, Вейкард видит героизм. Стремясь раскрыть материальную основу морали, он впадает в крайность, упрощенно трактуя связь между физиологическими процессами и нравственным поведением человека. Вейкард уверяет, например, что у скупца густая, тяжелая, холодная кровь. Отклонения от нормального образа жизни ему представляются болезнями, поддающимися лечению при помощи лекарств. И вообще, по его мнению, все «философское учение о нравственности есть часть философско-лекарского искусства» [9].

Не мудрено поэтому, что вся предшествующая, особенно древняя и средневековая философия, представляется Вейкарду сплошным заблуждением. «Спорят о призраках,— говорит он, оглядываясь в прошлое,— ценят только софистику и метафизическую бессмыслицу. Вся философия — бред и суеверие» [10].

Подлинная философия включает в себя лишь то знание, которое приносит реальное благо человечеству. Разумеется, в первую очередь это знание естественнонаучное. Но искусство также может быть пронизано философским духом. Хогарт — философ-художник.

Философский дух — это «порядок, краткость, ясность и истина». Философ «освобождает науку от гнета предвзятых мнений и предрассудков, отбрасывает их прочь» [11]. Если бы все науки имели философские компендии, не нужно было бы читать толстые фолианты, полные ученой бессмыслицы. Как нуждаются, восклицает Вейкард, в подлинно философском уме немецкая теология, юриспруденция и метафизка. Философским принципам следовало бы проникнуть и в политику.

О политических проблемах Вейкард говорит лишь вскользь, но из брошенных мимоходом замечаний мы видим, что Вейкард придерживается монархических убеждений. Его суждения о революции крайне наивны. Деятельность Кромвеля, например, для него — всего лишь пример... необузданной алчности.

Политический консерватизм не спас Вейкарда от преследований. Выход его книги в католической южной Германии наделал много шуму. Инквизиция сразу же

---

[9] M. W e i k a r d. Der philosophische Arzt, S. 199.
[10] Ibid., S. 195.
[11] Ibid., S. 11.

запретила ее; за хранение «Врача-философа» студентов исключали из учебных заведений, а доносчикам выплачивали награду. Началась травля автора, против него читались проповеди в церквах, попы требовали расправы. «Бедный философ,— писал о себе Вейкард в своих мемуарах,— я стал отщепенцем. Даже мои друзья боялись идти или сидеть со мной рядом... Самое мягкое наказание, которое приготовили мне в виде особой милости — было изгнание из страны. Пусть он прозябает в нужде, говорили божьи миротворцы, пусть сдохнет от голода, будет наказан, как был наказан его предшественник Гельвеций. Неучи-монахи были убеждены, что Гельвеций прозябал в нужде и нищете» [12].

Вейкард покинул Фульду, где был написан «Врач-философ», а затем вскоре и пределы Германии, приняв предложение русского правительства стать лейб-медиком императрицы Екатерины II.

К идеям Вейкарда непосредственно примыкает творчество Михаэля Гиссмана (1752—1784), геттингенского профессора, о котором в философском словаре В. Цигенфуса сказано лишь, что он был «противником вольфианцев, сторонником англо-французского сенсуализма» [13]. Уже в одной из первых своих работ «История учения об ассоциации идей» Гиссман приходит к выводу, «что все наши духовные силы суть не что иное, как возбуждения и напряжения определенных органов в мозгу» [14]. В дальнейших работах Гиссман развивает и обосновывает эту идею.

Гиссман — прекрасный популяризатор, свои работы он адресует широкому кругу читателей, пытаясь в живой, доступной форме изложить животрепещущие проблемы современной ему философии. Его «Введение в изучение лучшей литературы во всех областях философии» — своего рода справочник, содержащий рекомендательные списки литературы (в первую очередь французских, английских и немецких материалистов) с подробными комментариями автора.

---

[12] M. Weikard. Denkwürdigkeiten aus der Lebensgeschichte. Frankfurt, 1801, S. 134—135.

[13] Philosophen-Lexicon. Hrsg. von W. Ziegenfuss. Berlin, 1949, S. 536.

[14] M. Hissmann. Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Göttingen, 1777, S. 91.

Не называя Вейкарда по имени («Врач-философ» был издан анонимно), Гиссман рекомендует его своим читателям, ссылается на него, особенно в «Письмах о предметах философии» — работе, в основном посвященной материалистическому обоснованию психологии. Подобно Вейкарду, Гиссман считает человека, так же как и животное, машиной. «В человеческом теле существуют элементы машины, которые у человека и у всех известных нам животных являются инструментом ощущений. Это нервная система — необычайно простой и безыскусственный механизм. Нервы представляют собой белые, кашеподобные, мозговые нити или шнуры, которые природа бесчисленными пучками поместила в теле» [15].

В психической деятельности нет ничего сверхъестественного, нервы действуют так же, как и мускулы. Нервная сила — это особый вид материи, нечто вроде флогистона, в ее основе лежат электрические явления. Мозг содержит основную часть этой материи. Гиссман ссылается на наблюдения, устанавливающие прямую зависимость между массой белого мозгового вещества и интеллектуальными способностями.

Физиология — важное подспорье для психологии. Психолог обязан знать строение человеческого организма, взаимодействие его частей. Без физиологических знаний невозможны знания психологические. С тех пор, как психологи стали использовать наблюдения врачей, это наука шагнула вперед. Медицина помогла обосновать истинные положения и изгнать ложные. В связи с развитием медицины окрепло материалистическое направление в психологии, которому противостоит направление, исходящее из субстанциональности, простоты души. Симпатии Гиссмана принадлежат тем психологам, которые «философствуют о душе более материалистически, больше наблюдают, чем спекулируют» [16]. Он убежден, что все «доказательства нематериальности души в целом не выдерживают критики» [17]. Поставив вопрос, может ли материя мыслить, он отсылает за ответом к произведениям Ламетри

---

[15] M. Hissmann. Briefe über Gegenstände der Philosophie an Leserinen und Leser. Gotha, 1778, S. 60—61.

[16] M. Hissmann. Anleitung zur Kenntniss der auserlesmer Literatur in allen Theilen der Philosophie. Göttingen, 1778, S. 153.

[17] Ibid., S. 251.

и упоминавшемуся выше анонимному трактату «Переписка о сущности души».

О. Фингер в своей интересной книге о немецкой материалистической психологии следующим образом характеризует Гиссмана: «В какой мере главная цель Гиссмана — рассмотреть все психические и мыслительные процессы в зависимости от материальных предпосылок в человеческом организме — заслуживает положительной оценки, в такой же мере абсолютизация этого принципа говорит о его ограниченности. Гипостазирование телесности человека, сведение его сущности к психологии закрывает путь к познанию его социальной сущности, общественной и исторической интерпретации духовной жизни людей» [18].

Другой слабостью Гиссмана была его непоследовательность в отношении к религии. Заявив недвусмысленно о своей принадлежности к материализму, он отмежевывается от атеизма. Отрицание бога, по его мнению, есть «искажение учения о материальности души». Он полагает, что «можно быть материалистом и надеяться на бессмертие» [19]. Бессмертие нельзя обосновать учением о нематериальной душе, которое не согласуется с данными науки, в бессмертие надо верить. Спинозизм Гиссман считает атеистической системой и на этом основании отвергает его.

Но отвергая атеизм, Гиссман тут же встает на защиту атеистов. Большинство отрицателей бога, говорит он, вполне порядочные люди, так как мораль не совпадает с учением о боге. Более того, «чем больше моралист освобождает свои предписания от богословских принципов..., тем совершеннее его философская система» [20].

Таким образом, в целом, учение Гиссмана направлено против религии. Оно подрывает догматы церкви утверждением материальности психики, естественного характера духовной деятельности человека, независимости морали от веры.

Надежду Гиссмана на бессмертие разделял Карл Шпацир (1761—1805). Убежденный в материальности и протяженности души, он вместе с тем полагал, что «она

---

[18] O. Finger. Von der Materialität der Seele. Akademie-Verlag, Berlin, 1961, S. 45—46.

[19] Ibid.. S. 255.

[20] Ibid., S. 408.

представляет собой самую тонкую, самую чистую, самую духовную часть органического тела, которая не состоит из чужеродных твердых частей и которую при желании можно назвать неделимой монадой или как-нибудь в этом роде; вследствие своей относительной неделимости она должна оставаться в природе и не распадаться; уничтожить ее может лишь всемогущий бог»[20a]. В «Анти-Федоне» Шпацир, правда, отмечает и наличие другой материалистической точки зрения, рассматривающей духовную деятельность «только как следствие организации, целесообразного сведения всех индивидуальных частей в целое». Но Шпацир не разделяет этой, как он выражается, «организационной» точки зрения и значительную часть своего произведения посвящает полемике с ней.

Выступая в защиту механицизма, Шпацир выдвигает сомнительные аргументы. Это прежде всего известное нам рассуждение о бессмертии души: если считать психику лишь свойством организма, то нельзя обосновать бессмертие. Далее Шпацир ставит проблему связи между телесным и психическим в человеке; проще всего ее представить как взаимодействие двух материальных субстанций. Точно так же и психические процессы, якобы не объяснимые с позиций «организационной» теории, по Шпациру, представляют собой лишь механическое взаимодействие материальных частиц души.

Для Шпацира специфика психической деятельности и органичекой жизни вообще оставалась загадкой, но его полемика против «организационной» теории свидетельствовала о том, что уже в то время рождалась более сложная форма материалистического мировоззрения, пытавшаяся выйти за пределы механицизма.

ПРОБЛЕМА ОРГАНИЧЕСКОЙ МАТЕРИИ

Границы применения механистических принципов были установлены еще в работе И. Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755 г.). В XVII в. естествоиспытатели, даже столь крупные, как Ньютон и Галилей, были убеждены в божественном происхождении небесных светил. Галилей считал, что бог создал сначала солнце, поместил его в центре будущей планетной системы, за-

[20a] K. Spazier. Antiphadon. Berlin, Akademie-Verlag, 1961, S. 90.

тем создал планеты и заставил их вращаться вокруг солнца с определенной скоростью. Кант вслед за Декартом распространил принципы естественнонаучного материализма на область космогонии. «Дайте мне материю,— говорил Кант,— и я построю из нее мир, то есть дайте мне материю, и я покажу вам как из нее должен возникнуть мир» [21]. Кант, действительно, показал, как под воздействием только чисто механических причин из первоначального хаоса материальных атомов, отличающихся друг от друга лишь своей плотностью, могла образоваться наша солнечная система. «Может быть, прошли миллионы лет и столетий, прежде чем сфера развитой природы, в которой мы находимся, достигла той степени совершенства, которая ей теперь присуща» [22]. Этот вывод был первой брешью, пробитой в метафизическом и идеалистическом взгляде на природу, как на нечто застывшее, неизменное, не говоря уже о том, что он подрывал в корне библейскую легенду о сотворении мира.

В развитии материалистического взгляда на мир труд Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» сыграл огромную роль, хотя автор не приходил к вытекающим из его труда атеистическим выводам. В то время, как французский математик Лаплас, выдвинувший независимо от Канта аналогичную теорию, смело заявлял, что он не нуждается в такой гипотезе, как существование бога, Кант убеждал своих читателей, что его взгляды можно совместить с религией. Он признавал сходство своей теории с учениями древнегреческих атомистов Демокрита и Эпикура во всем, кроме их атеистических «заблуждений». Отрицая за богом роль зодчего вселенной, Кант видел в нем все же творца того хаотического вещества, из которого развился мир. Другой проблемой, которую Кант не решался решить естественнонаучными средствами, было возникновение органической природы. Разве допустимо, спрашивал Кант, сказать: дайте мне материю и я покажу вам, как из нее можно сделать гусеницу.

Одной механики недостаточно для понимания сущности жизни. Высказав эту правильную мысль, Кант не мог указать никаких других путей для решения этой проблемы, кроме сверхъестественных. Кант никогда не менял

[21] I. Kant. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Berlin, 1955, S. 49.

[22] Ibid., S. 149.

своей точки зрения на органическую природу. «Строение растений и животных показывает такую соразмерность, для объяснения которой общие и необходимые законы природы уже недостаточны» [23],— утверждает он в 1763 г. («Единственно возможное основание для доказательства бытия бога»). Он всегда считал нелепым надеяться на появление нового Ньютона, который объяснит происхождение стебелька травы естественным путем.

Кант видел в природе действие только механических сил, но современная ему наука уже ставила вопрос о более сложном характере органического мира. В биологию проникали идеи развития. «Почти одновременно с нападением Канта на учение о вечности солнечной системы,— отмечает Ф. Энгельс,— К. Ф. Вольф произвел в 1759 г. первое нападение на теорию постоянства видов, провозгласив учение об эволюции» [24]. Каспар Фридрих Вольф (1734—1794) — немецкий медик и биолог, значительную часть своей жизни работавший в Петербурге,— в своей диссертации «Теория зарождения» раскрыл ложность теории преформизма, являвшейся серьезным препятствием на пути научного понимания природы. На основе экспериментальных данных Вольф обосновал теорию эпигенеза, т. е. развития организма путем новообразования. Вольф показал, что не существует никаких «преформированных», готовых органов ни у растений, ни у животных. Новые органы постепенно возникают из ранее существовавших; сложное формируется из простого. Идеи Вольфа об онтогенезе (развитии индивида) в дальнейшем были перенесены на филогенез (развитие вида); Гете считал Вольфа своим предшественником.

Вольф различал знание опытное, эмпирическое (он называл его историческим) и теоретическое, философское. Разрабатываемую им теорию зарождения он рассматривал как философскую науку об органических телах. Поэтому, прежде всего он видел свою обязанность в том, чтобы охарактеризовать специфику органического тела, его отличие от обычного предмета. «В органическом теле,— подчеркивает Вольф,— части находятся в совершенно определенном сочетании, и только благодаря этому между ними сохраняется притяжение и именно такого

---

[23] И. Кант. Сочинения, т. II. Соцэкгиз, 1940, стр. 84.

[24] Ф. Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, 1955, стр. 11.

рода, что каждая часть сцеплена со своими определенными частями и ни с какими другими. Расторгните это сцепление или нарушьте этот порядок — порядок взаимного расположения частей так, чтобы каждая часть теперь встретилась с новой, не со своей, с которой раньше была связана, частью,— и сцепление между всеми этими частями не произойдет»[25]. Но в чем секрет органического? Каким образом оно возникает? Процесс развития организмов Вольф объяснял особой «существенной силой». В это понятие Вольф не вкладывал никакого мистического смысла, рассматривая «существенную силу» как природное явление. Возможно, что Гердер исходил из этого понятия Вольфа, создавая свое учение об органических силах как основе всего сущего и подчеркивая, что эти силы не следует рассматривать как «оккультные качества».

Понятие «жизненной силы» во второй половине XVIII в. прочно входит в обиход философии и естествознания, получая у многих ученых естественнонаучное истолкование по аналогии с другими силами природы. «Что касается всеобщей жизненной силы, то мне представляется, что она имеет такое же происхождение, как и все прочие физические силы»[26],— пишет Христиан Готлиб Зелле — профессор берлинской больницы «Шарите», обладавший большим философским кругозором.

Однако дело не обходится без попыток придать проблеме налет мистицизма. В 1781 г. появляется книга профессора медицины Геттингенского университета Иоганна Фридриха Блюменбаха «Об образовательном стремлении и делах зарождения». Здесь «жизненная сила», которая получает наименование «образовательное стремление», рассматривается как нечто, не имеющее ничего общего с силами, действующими в неорганической природе. Как бы полемизируя с Гердером, Блюменбах в третьем издании своего сочинения (1791) называет причину образовательного стремления «оккультным качеством». Сопоставляя образовательное стремление с «существенной силой» К. Ф. Вольфа, он пишет, что «полное различие между ними должно быть ясно каждому», так как «существенная сила есть лишь та сила, благодаря которой питальное вещество поступает в растение или

---

[25] К. Ф. Вольф. Теория зарождения. Изд-во АН СССР, 1950, стр. 325.

[26] Chr. G. Selle. Studium physico-medicum. Berlin, 1787, S. 164.

молодое животное. Следовательно, это лишь реквизит для образовательного стремления».

А. Е. Гайсинович, из работы которого мы заимствовали приведенную выше цитату, отмечает что Блюменбах отчасти «имел основание так определять существенную силу Вольфа, ибо последний был гораздо скромнее и строже в своих определениях. Вольф пытался установить не какую-то туманную, чисто декларативную силу, а строго конкретную, близкую к физической силу, действиями которой ему казалось возможным объяснить все процессы питания, роста и развития» [27].

Вплоть до конца XVIII в. среди тех, кто отдавал себе отчет в сложности органических явлений, не возникало сомнений по поводу существования особых сил, определяющих их специфику. Мнения расходились лишь относительно того, как истолковывать эти силы. Но вот на горизонте немецкого естествознания появляется новая звезда — Александр Гумбольдт, ему суждено было сказать в этой области новое слово.

Ученик и близкий друг Георга Форстера Александр Гумбольдт (1769—1859) представлял собой, по характеристике О. Гротеволя, «новый тип ученого, который в отличие от аналитического метода его эпохи, направленного на изучение отдельных объектов, стремился к исследованию всеобщих связей» [28].

Заслуги А. Гумбольдта перед философией еще не оценены в достаточной степени, между тем он, бесспорно, выдающийся теоретик, своими трудами способствовавший формированию научного взгляда на мир [29]. В рассматриваемый нами период его мысль билась над раскрытием тайны жизни.

Гумбольдт отвергал механистическое миропонимание, считая его недостаточным для объяснения тайн природы. Большой интерес в этом отношении представляет его от-

---

[27] А. Е. Гайсинович. К. Ф. Вольф и учение о развитии организмов. Изд-во АН СССР, 1961, стр. 396.

[28] «Neues Deutschland», 7. V 1959.

[29] Особенно интересен его «Космос. Набросок физического описания мира» (1845—1858) — четырехтомный труд, как бы подводивший итог научной деятельности Гумбольдта, главной целью которой было «понять вещественные явления в их всеобщей связи, понять природу как живое целое, движимое внутренними силами» (A. Humboldt. Gesammelte Werke, Bd. I. Stuttgart, S. VII).

зыв о современной ему французской науке: «...у французов... решительная склонность и отличные способности к математике. Здесь проявляют упорство даже молодые люди; у них больше математических умов и работ, чем у немцев. Но они слишком долго задерживаются на математике, даже к химии они подходят математически, и только в этом направлении делают открытия. Они не расположены к эксперименту, и науки, которые требуют опыта, у них не процветают. У них нет никаких достижений в физиологии. Всем естественным наукам они дают механическое и атомистическое истолкование. Даже химическое сродство объясняют они механистически. Благодаря этому они свободны от спиритуалистических заблуждений, но они не могут проникнуть вглубь, у них нигде нет цельного естественного взгляда на вещи» [30].

Критически относясь к механистическому материализму, молодой Гумбольдт, стремясь разгадать тайну органической природы, начал с увлечения модной тогда теорией жизненной силы. В духе этой теории он пишет статью «Афоризмы из химической физиологии растений» (1794). Рассматривая различие между органическими и неорганическими телами, Гумбольдт утверждает, что якобы существует особая «внутренняя» сила, которая действует сильнее химического сродства. Смерть означает, что жизненная сила покинула организм. Понимая, что это общие слова, он с горечью констатирует: «Нет ничего труднее чем дать подходящее определение жизненной силы» [31]. Не раскрыв смысла этого понятия (что, разумеется, было невозможно), Гумбольдт пытался дать ему образное выражение. В 1795 г. в журнале Ф. Шиллера «Оры» появился его рассказ «Жизненная сила или Родосский гений» — своего рода поэтический комментарий к «Афоризмам».

«Родосский гений» — это название аллегорической картины, смысл которой не могли понять жители древнегреческого города Сиракузы, где она хранилась. На переднем плане картины были изображены обнаженные юноши и девушки. Охваченные чувственным порывом, они простирали друг к другу руки, но глаза их были устремлены к гению, который парил над ними. На плече

---

[30] A. Humboldt. Gespräche. Berlin, 1959, S. 18.
[31] A. Humboldt. Eine Auswahl. Berlin, 1959, S. 64.

у него сидел мотылек, в правой руке он держал горящий факел. Гений повелительно смотрел на юношей и девушек, и они подчинялись его взору. Никто из толкователей этой картины не мог дать правильное ей объяснение до тех пор, пока в Сиракузах не появилось другое аналогичное произведение. На новой картине гений был изображен без мотылька на плече, с опущенной головой и потухшим факелом. Окружавшие его юноши и девушки держали друг друга в объятиях, их взоры не были тусклы и покорны, как раньше, в них светилась радость освобождения от оков.

Философ Эпихарм, сравнив обе картины, раскрыл их тайный смысл. Гений и мотылек на его плече — это символ жизненной силы; земные начала стремятся соединиться друг с другом, но гений заставляет их забыть свои прежние права и подчиниться его власти. Но вот жизненная сила иссякла, дух — мотылек улетел, угас опрокинутый факел, земные вещества снова вступают в свои права, освободившись от пут посторонней им силы, они отдаются своим влечениям. День смерти становится для них днем обручения.

«Родосский гений» понравился публике, а особенно издателю журнала. Еще ранее Шиллер в письме к Кернеру превозносил молодого ученого, назвав его «без сомнения, самым крупным немецким специалистом в своей области». Но странное дело, три года спустя тому же Кернеру Шиллер дает уже совершенно иной отзыв о Гумбольдте: «несмотря на все его таланты и неутомимую деятельность, он никогда не совершит в своей науке ничего великого» [32]. Что произошло за это время? Для Гумбольдта это были годы неутомимых поисков решения волновавшей его проблемы. Он исследует важнейшее свойство жизни — раздражимость, ставя бесчисленное множество опытов, которые ведут к раскрытию одной из величайших загадок природы. У Шиллера дерзостное стемление проникнуть в тайны жизни вызывает только возмущение. В Гумбольдте Шиллер видит «холодный расчленяющий рассудок, который пытается измерить природу, всегда остающуюся непознаваемой, величественной и недоступной». И тем более он не может принять вывод, к которому пришел Гумбольдт: никакой жизненной силы

[32] A. Humboldt. Eine Auswahl, S. 354.

не существует. В заключении к работе «Опыты о раздраженных мускульных и нервных тканях, наряду с предположениями о химическом процессе жизни в животном и растительном мире», опубликованной в 1797 г., Гумбольдт писал: «Я не осмеливаюсь называть особыми силами то, что может быть происходит вследствие взаимодействия материальных сил, ранее уже известных в отдельности» [33].

Органическая жизнь — это особый тип связей. Таков был найденный в эксперименте материалистический ответ естествоиспытателя на вопрос, поставленный еще Кантом в его работе по космогонии. «Равновесие элементов в живой материи сохраняется благодаря тому, что они являются частью целого. Один орган определяет другой и дает ему температуру, в которой возникает именно эта, а не другая связь» [34].

Нарушение связей между частями организма ведет к гибели не только целого, но и самих частей. Если расчленить камень или металл, то расчлененные части сохраняются в том же составе, что и до деления. Иначе дело обстоит в живой материи. Отсюда и определение жизни, которое дает Гумбольдт: «Живым я называю то вещество, произвольно разделенные части которого после деления при сохранении прежних внешних условий изменяют свой внутренний состав» [35]. Это изменение состава, т. е. распад тканей, происходит с различной скоростью в различных видах живой материи. Кровь животных распадается быстрее, чем соки растений, мускулы гниют интенсивнее, чем кожа. Но распад тканей умершего живого организма, где нарушена связь между частями целого, неизбежен.

И в последующие годы Гумбольдт придерживался материалистических выводов относительно происхождения органического мира. В сборник своих работ «Картины природы» Гумбольдт, правда, включил «Родосского гения», но снабдил его комментариями, в которых сообщил читателю, что он давно отказался от изложенной в этом рассказе точки зрения. В комментариях

---

[33] A. Humboldt. Versuche über die gereizt Muskel- und Nervenfaser nebst Vermutungen über den chemischen Process des Lebens in der Tier- und Pflanzenwelt, Bd. II. Berlin, 1797, S. 433.

[34] Ibid., S. 434.

[35] Ibid., S. 433.

воспроизводились почти дословно основные места из заключения к «Опытам о раздраженных мускульных и нервных тканях», и Гумбольдт делал вывод: «Трудности удовлетворительного сведения органической жизни к физическим и химическим законам состоят главным образом... в сложности явлений и многообразии одновременно действующих сил, равно как и условий их деятельности» [36]. В органическом и неорганическом мире действуют одни и те же силы — эту точку зрения Гумбольдт отстаивал и в своем основном труде — «Космос».

Одновременно с Гумбольдтом, но несколько иным путем и на иной основе, к выводу о том, что не существует жизненной силы, пришел молодой Шеллинг. Однако в противоположность Гумбольдту Шеллинг обращался не к эксперименту, а к философской спекуляции, основанной, правда, на достижениях современного ему естествознания. Шеллинг был знаком с работами выдающихся биологов, химиков, врачей своего времени, и его натурфилософские идеи оказывали положительное влияние на развитие конкретных наук. Несмотря на многие произвольные построения и непонятные аналогии в целом философия природы молодого Шеллинга была проникнута великой идеей единства и развития. Шеллинг отвергал механистическое объяснение природы, природа и жизнь для него — тождественные понятия, мир — это единый всеобщий организм.

Теоретическая эволюция Шеллинга носила сложный характер. Он начал как сторонник философии Фихте, переходя в дальнейшем от субъективного идеализма к объективному, испытал сильное влияние Спинозы. Молодой Шеллинг в такой степени проникся пантеистическими идеями, что, строя свою философию природы, вплотную подошел к материализму. На это обстоятельство в свое время обратил внимание Маркс. В одном из писем к Фейербаху, Маркс сравнил его философию с идеями молодого Шеллинга: «*Искренняя юношеская мысль* Шеллин-

---

[36] A. H u m b o l d t. Ansichten der Natur, Bd. II. Tübingen, 1849, S. 310. В последнем русском издании «Картин природы» (М., Географгиз, 1959) «Родосский гений» в целях «экономии места» опубликован без комментариев Гумбольдта, хотя комментарии представляют бóльшую научную ценность, чем сам этюд. Своих пояснений издательство не дало, и у читателя возникает ошибочное представление, что зрелый Гумбольдт придерживался теории жизненной силы.

га — мы должны признавать все хорошее и в нашем противнике,— для осуществления которой у него не было, однако, никаких способностей кроме воображения, никакой энергии кроме тщеславия, никакого возбуждающего средства кроме опиума, никакого органа кроме легко возбудимой женственной восприимчивости — эта искренняя юношеская мысль Шеллинга, которая осталась у него фантастической юношеской мечтой, для Вас стала истиной, действительностью, серьезным мужественным делом» [37]. В 1799 г. в одном из «припадков энтузиазма иррелигиозности», как охарактеризовал его тогдашнее состояние Ф. Шлегель, Шеллинг, этот будущий «философ религии» пишет стихотворение «Эпикурейский символ веры Ганса Видерпоста», начало которого звучит совершенно материалистически.

...Я уяснил себе,
Что материя — единственно истинное,
Наш общий оплот и покровитель,
Настоящая мать всех вещей,
Основа всякого мышления,
Начало и конец всякого знания.

Разумеется, мы далеки от мысли превратить молодого Шеллинга в материалиста. В «Идеях философии природы» (1797) он недвусмысленно говорит о «духовном происхождении объекта» [38]; материя для него косное начало, вторичное по отношению к жизни. Но стремление теоретически обобщить достижения науки вынуждают философа к материалистическим высказываниям и выводам. Они противоречат его общему умонастроению, но являются логическим следствием изучаемого им материала.

ЛИХТЕНБЕРГ

Георг Кристоф Лихтенберг (1742—1799) — крупный для своего времени физик, смелый экспериментатор, глубокий теоретик. Лихтенберг был известен не только в Германии, но и за ее пределами. Он переписывался с английским астрономом Гершелем, у него гостил итальянский

[37] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. Госполитиздат, 1956, стр. 258.

[38] F. W. Schelling. Ideen zu einer Philosophie der Natur. 2. Auflage, 1803, S. 321.

физик Вольта. В 1795 г. Петербургская академия наук избрала Лихтенберга своим членом.

Близость Лихтенберга к опытным наукам, а также скептический склад ума, направленный на разрушение старых догм, а не на создание новой философской системы, послужили поводом для возникновения уже в наше время легенды о «Махе XVIII столетия». Лихтенберга выдавали за релятивиста, чуть ли не за родоначальника фикционализма. «Лихтенберг,— уверяет читателей И. Досталь-Винклер,— чистейшей воды идеалист-позитивист, разделяющий основные идеи современного релятивизма в духе Маха — Эйнштейна — Петцольда» [39].

Между тем скепсис Лихтенберга — это всего лишь оружие против заскорузлой метафизики, выхолощенной школьной философии, обскурантизма и поповщины, он никогда не перерастает в теоретический нигилизм и агностицизм. Лихтенберг призывает приучать рассудок к сомнению; великие открытия, говорит он, совершались там, где безусловное рассматривалось только как вероятное, но все же «сомнение — не должно выходить за рамки бдительности, иначе оно может стать опасным» [40].

От современных позитивистов и их предшественников Лихтенберга отличает, во-первых, спинозистское решение основного вопроса философии, во-вторых, живой интерес к общественным проблемам.

Если к Лихтенбергу подойти с позитивистскими критериями, то его пришлось бы обвинить в «догматизме» и «метафизике». При всем своем недоверии к окружающему миру он все же считал возможным ставить перед собой вопросы: «Что я? Что должен я сделать? Во что я могу верить и на что надеяться?» Позитивист отверг бы подобные вопросы как «ненаучные», как «псевдопроблемы». А Лихтенберг не только их ставил, но видел в них смысл всей философии и пытался дать на них положительные ответы.

---

[39] J. Dostal-Winkler. Lichtenberg und Kant. München, 1924, S. 68.

[40] G. Chr. Lichtenberg. Aphorismen Heft. 3. Hrsg. von A. Leitzmann. Berlin, 1906. Основное литературное наследство Лихтенберга — афоризмы. Полностью они опубликованы только в названном издании. На русском языке афоризмы Лихтенберга издавались дважды: Г. Х. Лихтенберг. Афоризмы, СПб., 1899; Кант. Избранные мысли, М., 1906.

Философских работ у Лихтенберга нет. Ему всегда претила мысль писать книги о книгах. Он прежде всего естествоиспытатель, человек точного знания. Но занятия естественными науками, наблюдения над жизнью приводили его к определенным мировоззренческим выводам, и он считал себя обязанным четко сформулировать свою позицию, занять определенное место в борьбе философских партий. «Любая беспартийность,— искусственна,— говорил он,— человек всегда партиен и в этом он прав. Сама беспартийность партийна» [41]. Этот афоризм как бы перекликается с философскими спорами начала нашего века, когда махисты твердили о своем намерении подняться над борющимися партиями в философии, а Ленин показал, что скрывается за их мнимой беспартийностью. Лихтенберг и здесь оказывается не с позитивистами, а с их противниками.

Естественнонаучные идеи Лихтенберга поражают своей широтой. Он противник абстрактных спекуляций в науке, знание должно быть построено на опыте; «будь внимателен, воспринимай не впустую, измеряй и сравнивай» — таков, по Лихтенбергу, «основной закон философии». Но вместе с тем нельзя ограничиваться только эмпирическими данными, «только классификацией букашек». Знание должно быть всесторонним; «тот, кто понимает только химию, по настоящему ее не понимает». В первую очередь человеку необходимы сведения о нем самом, об обществе, лишь потом доходит очередь до «птиц и мотыльков», до естественной истории. «Я предпочел бы знать то, что составляет историю ремесла и искусства, чем все то, что когда-либо думал и писал, знал, знает и позабыл Линней» [42]. Физик Лихтенберг был издателем литературно-художественного журнала, критиком и искусствоведом. Его описания гравюр Хоггарта и актерской игры Гаррика не устарели и сегодня.

Свои философские воззрения Лихтенберг изложил в письме к своему другу Рамбергу, написанном в июне 1786 г., т. е. в то время, когда внимание образованной Германии было приковано к спору о пантеизме. Лихтенберга посетили два теолога. «Не успели они войти,— говорится в письме,— как начался разговор о Мендельсоне, Лессинге,

---

[41] J. Chr. Lichtenberg. Aphorismen, Heft 3, S. 227.
[42] Ibid., S. 180.

Якоби и спинозизме. Так как я, после того, как понял Спинозу, искренне считаю его выдающимся умом, то перед лицом этих двух теологов я встал на его сторону. Я рассказал им о своей уверенности в том, что глубокое изучение природы через несколько веков приведет в конце концов к спинозизму; великий человек это предвидел. С увеличением наших знаний о телесном мире сокращаются границы мира духов. Привидения, дриады, наяды, бородатый Юпитер и прочее уже исчезли. Единственное привидение, в котором мы еще не разобрались, бродит в нашем теле и производит действия, приписываемые нами сверхъестественным силам, подобно тому, как крестьянин приписывает привидениям шум на чердаке; он, как и мы, не знает истинных причин. Пассивная материя — это создание человека, к тому же — абстрактное понятие; мы подвели под силы пассивный базис и назвали его материей, потому что мы еще ничего не знаем о материи, как и об этих силах. Пассивный базис — это досужая выдумка. Отсюда и пресловутая пара — тело и душа, бог и мир. Однако все это не нужно. Кто создал бога? Сложный животный и растительный организм показывает зависимость движения от материи. Другими словами, все что есть, едино и больше ничего...» [43].

Здесь изложена спинозистская точка зрения, однако далеко не ортодоксальная. Мышление Лихтенберг рассматривает не как атрибут вечной и неизменной субстанции; он старается найти объяснение духовных явлений в свойствах материи, которую представляет себе как активное действующее начало, неразрывно связанное с движением. Лихтенберг не только освобождает спинозизм от богословской терминологии, но и наполняет его более последовательным материалистическим содержанием.

Лихтенберг не называет себя материалистом, но термин «материализм» ему не страшен. Выяснение отношения между душой и телом должно, по его мнению, привести к материалистической точке зрения. «В конце концов пси-

---

[43] G. Chr. Lichtenberg. Aphorismen und Briefe. Berlin, 1953, S. 270—271. «Пожалуй никто из предшественников немецкой классической литературы не приближался в такой сильной степени к французским материалистам, как Лихтенберг»,— писал в 1950 г. В. Ягов (G. Chr. Lichtenberg. Gedanken. Weimar, 1950, S. 17). Тогда еще не были изданы «Идеи» Эйнзиделя, и Кноблаух пребывал в полном забвении.

хология остановится на хитроумном материализме... Материализм — это асимптота психологии» [44].

На закате своей творческой деятельности Лихтенберг испытывает сильное влияние Канта. В последних тетрадях его афоризмов все чаще встречаются записи, прямо или косвенно навеянные «Критикой чистого разума». Вначале трезвый интеллект естествоиспытателя сопротивляется гипнотическому воздействию критицизма: «Кантовская философия может создать любые построения, но если она не хочет опуститься до давно известных пустячков, она должна признать, что нашим представлениям в мире что-то соответствует» [45]. Но это последний крик гибнущего спинозиста, дальше Лихтенберг уже во власти Канта. Он не видит смысла в том, чтобы отстаивать существование вещей вне нас, причинность теряет для него объективное значение, мир представляется лишь проекцией разума. «Куда мы не посмотрим, мы видим только себя» [46].

Но правоверным кантианцем Лихтенберг все же не стал. Даже в последние годы жизни он сохранил нетерпимость к религии, считая ее порождением невежества и своекорыстия, путами, сковывающими человечество и в области знания и в области нравственности. О вере в бога Лихтенберг мог говорить только с сарказмом, а его блестящие афоризмы в этой области звучат сегодня столь же современно, как и тогда, когда они были написаны. Приведем некоторые из них:

«Бог создал человека по своему образу, вероятно, это значит, что человек по своему образу создал бога»... «Подобно тому, как совершенствуются народы, совершенствуются их боги, но у последних нельзя сразу отнять все человеческие качества, приписанные им в эпоху варварства, поэтому цивилизованный мир вынужден многое объявлять непостижимым или рассматривать фигурально»... «Когда я думаю о войне, голоде, нищете, болезнях, то я не могу поверить, что все это создано мудрым творцом»... «Является ли наше представление о боге чем либо иным, чем персонифицированной непостижимостью?»... «Волосы встают дыбом, когда думаешь о том, сколько времени и сил потрачено на истолкование библии»... «Разве не было бы

---

[44] G. Chr. Lichtenberg. Aphorismen und Briefe. Heft 3, S. 203, 212.

[45] Ibid., Heft 4, S. 9.

[46] Ibid., S. 100.

полезно, начиная примерно с 1800 г. прикрыть теологию и запретить теологам делать новые открытия?»... «Чем объяснить, что земные боги так усиленно тревожатся о вечном блаженстве людей и так безответственно пренебрегают их земными благами. Ответить на это не трудно»... «Пожалуй, легче всего человеку было изобрести небо»... «Иногда можно подумать, что человек только для того и живет, чтобы почитать бога и молиться ему»... «Католики сжигали евреев и не задумывались над тем, что мать их возлюбленного Христа принадлежала к этой нации, они и сейчас не задумываются над тем, что поклоняются еврейке»... «На этом свете со временем верить в бога будет столь же смешно, как ныне верить в привидения»... «В конце концов все сводится к вопросу: возникает ли мысль из движения или движение из мысли. Ответ на этот вопрос проводит крайнюю границу между теизмом и атеизмом»... «Если мир просуществует еще бесчисленное количество лет, то всеобщей религией станет просвещенный спинозизм. Разум, предоставленный самому себе, не может привести к чему-либо другому» [47].

Лихтенберг стремился к тому, чтобы атеизм стал всеобщим достоянием. Прочитав статью Виланда, в которой последний сокрушался, что тысячи людей станут несчастными, если у них отнимут веру в бога и бессмертие души — эти две подпорки в жизни,— Лихтенберг заметил: «Если это должно быть критерием неприкосновенности, то мы вместо этих двух подпорок скоро снова будем иметь целую колоннаду» [48]. Но атеизм Лихтенберга не носит воинствующего характера. Лихтенберг — просветитель, а не революционер.

Его политический идеал — ограниченная монархия. На первых порах он приветствует Французскую революцию, постепенно остывая к ней по мере ее развития. Общественное равенство кажется ему неосуществимым, борьба за него — лишенной мысли. Себя он не чувствует способным к активным действиям; к старости эта пассивность, отягощенная страхом за свою судьбу, превращается в филистерскую проповедь умеренности и осторожности. Не

---

[47] Цит. по кн.: G. Chr. Lichtenberg. Gedanken, S. 36—44.

[48] G. Chr. Lichtenberg. Aphorismen und Briefe, S. 275. По поводу деятельности атеиста И. Г. Шульца Лихтенберг писал в 1792 г.: «Я полностью разделяю его образ мыслей» (Цит. по кн.: H. Schaffler. Lichtenberg. Göttingen, 1944, S. 15).

философствуй там, советует он самому себе, где ошибка может отдать тебя в руки палача, проявляй осторожность в суждениях. Лихтенбергу хочется написать о жизни близкого ему человека — о Форстере, но он не решается осуществить это намерение. «О, с какой бы радостью посвятил бы я ему несколько листов, если бы у меня не было детей и я не задумывался бы о будущем»,— признается он в одном из писем [49]. Лихтенберг не создал жизнеописания своего друга. Форстер вошел в историю без его помощи, вошел как мыслитель-борец.

---

[49] Ibid., S. 286.

Глава четвертая

АТЕИСТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Наряду с пантеистической философией и идеями, рождавшимися в естественнонаучном исследовании, важным источником и линией развития немецкого материализма были атеистические учения, народная оппозиция против церкви. Немецкий атеизм XVIII в.— забытая страница истории культуры. Мы хорошо знакомы с французской атеистической литературой, но произведения старых немецких вольнодумцев преданы забвению; многие из них никогда не переиздавались даже в самой Германии.

Изучению немецкого атеизма XVIII в. мешало то, что его было принято считать достоянием узкого круга вельможных сановников прусского короля Фридриха II, подражавших французской моде. В первой главе нашей книги отмечалось, что Фридрих, действительно, любил разыгрывать роль просвещенного монарха, «философа из Сан-Суси», но то, о чем он писал и говорил, зачастую прямо противоречило его поступкам. В «Анти-Макиавелли» — основном сочинении Фридриха — речь шла о том, что государь должен быть конституционным монархом, «слугой народа», но в Пруссии господствовал дух неограниченного самовластия, военной муштры и полицейского произвола. Фридрих окружал свою персону учеными (особенно из иностранцев), он позволял себе шутки по поводу религии, вроде любимой его присказки: «Всемогущий боже, если таковой имеется, помилуй мою грешную душу, если таковая у меня есть». При дворе Фридриха гостил Вольтер; Ламетри, изгнанный из Франции и Голландии, нашел убежище в Берлине, был обласкан прусским королем, назначившим

его своим личным чтецом. Но королевское свободомыслие не было предназначено для широкого распространения, не оно задавало тон в немецком Просвещении. Атеизм Фридриха не только не вступал в конфликт с господствовавшей протестантской ортодоксией, но всегда находил с ней общий язык, когда дело касалось искоренения подлинной идеологической оппозиции. При Фридрихе II подвергался преследованиям Эдельман; Лессинг, зная цену заявлениям Фридриха, предпочитал скрывать свои убеждения. Атеизм Фридриха и его окружения не оказал решающего влияния на духовную жизнь страны, не способствовал просвещению народа, а после смерти короля быстро и без особого труда были искоренены последние следы королевской игры в вольнодумство. Народный же атеизм, влившийся в общий поток передовой немецкой идеологии, продолжал жить, крепнуть и развиваться.

Наиболее ранние, известные нам антирелигиозные выступления в Германии относятся к 1774 г. 5 и 6 сентября этого года жители Иены нашли у подъездов домов, на папертях церквей листовки атеистического содержания. Несколько дней спустя аналогичные листовки появились в других местах. На некоторых из них стояла подпись автора — Маттиас Кнутцен.

До нас дошли три листовки Кнутцена, одна из них называется «Разговор трактирщика с тремя посетителями различного вероисповедывания в Альтоне близ Гамбурга». Трактирщик произносит бунтарские речи. «Я не верю в бога, ни в грош не ставлю Библию, и я заявляю вам, что надо прогнать попов и начальство, так как без них можно прекрасно жить» [1]. Трактирщик утверждает, что он придерживается религии совести. Основал эту религию Маттиас Кнутцен — человек ученый, много путешествовавший, много повидавший на своем веку. Он учил жить, следуя велениям совести, быть честным, никого не обижать, каждому воздавать свое.

В другой листовке разговор ведется между военным, священником и писарем. Писарь говорит, что он не верит ни в бога, ни в черта. «Если бы был бог, то откуда взялся?» — задает он вопрос, на который священник не может ответить. Библия — сплошные враки, надо верить только

---

[1] Цит. по кн.: [J. Ch. Edelmann]. Moses mit aufgedechtem Angesichte, Bd. 2. 1740, S. 46—55, 69—76.

в разум и совесть. Здесь опять называется имя Кнутцена как руководителя организации «совестливых».

О Кнутцене известно, что он родился около 1745 г., учился в Кенигсберге и Копенгагене, выдавал себя за лиценциата теологии, переезжая с места на место, выступал с проповедями и сочинениями, направленными против церкви и религии. Атеизм Кнутцена возник не в результате научных исследований и философских исканий, это выражение народной оппозиции к существующему строю и его идеологии. Листовки Кнутцена далеки от книжной мудрости. Библия в них цитируется, но в основном с тем, чтобы показать содержащиеся в ней противоречия, ссылки на авторитеты опровергаются аргументами здравого смысла. Так, в одной из листовок священник вспоминает о Цицероне, учившем, что все народы верят в бога. «Но ведь Цицерон побывал не во всех странах»,— возражает ему атеист. В «Метафизике» Аристотеля сказано, продолжает священник, что обосновать можно не все вещи. Но Аристотель многого не знал, например, он не подозревал о существовании Нового света.

Кнутцен уверял, что он только в одной Иене имеет 700 сторонников. Возможно, это и преувеличено, и никакой организации «совестливых» вообще не существовало; но Кнутцену все же удалось скрыться от розысков властей и это говорит о том, что он не был одинок. Наконец, бесспорно стремление Кнутцена придать своим идеям широкую гласность, распространить их в народе.

Германия в то время не созрела еще для атеизма, но антирелигиозные идеи рождались в народе как протест против социального гнета. Однако опубликование атеистических произведений в то время было сопряжено с величайшими трудностями, даже рукописи уничтожались церковниками. Так, бесследно исчез манускрипт, подброшенный в 1714 г. в одну из церквей Магдебурга, и о котором известно лишь по сочинениям церковников, написанных с целью его опровержения. Автор отрицал существование бога, говорил о вечности мира, утверждал, что душа смертна и исчезает вместе с телом [2].

Интересна судьба другого анонимного сочинения, легенда о котором родилась задолго до того, как оно было

---

[2] G. Stiehler. Der Magdeburger Atheist. В кн.: «Beiträge für Geschichte des vormarxistischen Materialismus». Berlin, 1961, S. 44—62.

написано. Еще в средние века появились первые слухи о богохульном произведении, где Моисей, Христос и Магомет — основатели трех мировых религий — назывались обманщиками. Авторство не существовавшей тогда еще книги «О трех обманщиках» приписывалось Аверроэсу и императору Фридриху II, Макиавелли и Гоббсу; инквизиция искала крамольное сочинение, но тщетно [3]. В конце концов это сочинение появилось. В середине XVIII в. в Германии за большие деньги можно было приобрести книгу «О трех обманщиках. Год 1598», выпущенную без указания автора и издателя.

Только теперь установлено, что эта книга была напечатана в 1753 г., а написана не ранее второй половины XVII в., скорее всего незадолго до ее опубликования. Дата — «1598» — была вымышленной; подобная мистификация направляла по ложному следу правительственных агентов, к тому же книгопродавец имел возможность получить за книгу втридорога, выдавая ее за антикварную [4].

Автор книги «О трех обманщиках» остался неизвестен. Это был, бесспорно, образованный человек (книга написана по-латыни), близко стоявший к народу, в защиту которого он поднял голос, обличая угнетательскую роль религии. По-видимому, он был знаком с творчеством Кнутцена, некоторые его рассуждения перекликаются с содержанием листовок, найденных в Иене. Разбору существующих религий автор предпосылает общее рассмотрение веры в бога. О боге говорят, что он творец неба и земли. Но кто сотворил бога? Если все имеет свою причину, должна быть причина и у первопричины. Понятие о бесконечности уничтожает представление о боге, возникающее как результат человеческого неведения. Так, в книге «О трех

---

[3] Заглавие популярного «книжного призрака» было использовано даже противниками атеизма и материализма. В 1680 г. появилась книга «О трех великих обманщиках», направленная против Гоббса, Спинозы и Чербери.

[4] Автор вступительной статьи к русскому изданию книги «О трех обманщиках» (изд-во «Атеист», 1930) И. П. Вороницын, следуя за Ф. Маутнером, относил публикуемое произведение к XVI в. И. П. Вороницыну, по-видимому, были неизвестны результаты исследования Я. Прессера (Амстердам, 1926), который установил примерное время написания рукописи и высказал предположение о ее возможном авторе. По этому вопросу см. также предисловие Г. Барча к последнему немецкому изданию книги «О трех обманщиках» («De tribus impostoribus. Anno MDIIC. Von den drei Betrügern, 1598». Berlin, 1960).

обманщиках» опровергается космологическое доказательство бытия бога.

Аналогичным образом автор отбрасывает и попытку морально-этического обоснования религии. В чувстве любви и присущей человеку порядочности видят некоторые проявления божественной сущности. Но на самом деле поведение человека определяет совесть, возникающая как следствие той ненависти, которой окружает общество каждого, кто способствует увеличению, а не устранению нужды другого. Отсюда происходит, что человек «боится навлечь на себя презрение и отвращение других или встретить такой же отказ, когда он сам окажется в бедственном положении» [5]. Мы помним, что Кнутцен также взывал к совести как к путеводителю людей, мы увидим далее, что отказ от религиозного обоснования морали, попытка найти ее земные корни займет центральное место в немецком атеизме.

Ядовитые замечания бросает автор в адрес религиозного культа. По его мнению, почитание бога — лучшее свидетельство отсутствия бога. Согласно церковному учению, бог требует поклонения; но подобное требование свидетельствует лишь о несовершенстве и слабости, что противоречит представлению о боге как об абсолютном совершенстве. В религии, в культе нуждается не бог, а власть имущие, князья и их поповское окружение. «Эти люди, которые сидят у государственного руля, получают от верующего народа доходы, необходимые для их роскошной жизни. Они пугают всесильем и возмездием незримых сил, морочат голову по поводу своей близости к этим силам. И не приходится удивляться, что поучения священников сводятся к этому,— ведь таков смысл их жизни» [6].

Наконец, автор ставит прямой вопрос: «Следовательно, бога нет?» И после того, как он показал, что бога действительно не существует, что религия — выдумка, служащая для угнетения народа, неожиданно автор признает существование верховного существа. Все приведенное выше оказывается лишь сомнениями человека — сторонника «естественной» религии, отмечающего ограниченность, противоречивость, бессмысленность ортодоксальной точки зрения.

---

[5] «De tribus ipostoribus...», S. 79.
[6] Ibid., S. 78.

Вторая часть сочинения резко противоречит первой. Здесь речь идет уже о том, что религия и почитание бога, основанные «на внутреннем вдохновении», соответствуют истине и праву. Автор, который только что обвинял всех священников в обмане, не решается прямо назвать обманщиками Моисея, Иисуса и Магомета и даже говорит о них, как «о трех великих основателях еврейской, христианской и магометанской религии». Далее, правда, приводятся примеры противоречий, содержащихся в Библии, перечисляются несбывшиеся пророчества, насилия, совершенные во имя той или иной религии, но это делается как-то скороговоркой, автор уходит от выводов и неожиданно обрывает свое повествование.

Создается впечатление, что широко задуманный атеистический трактат был наспех завершен в духе распространенной тогда концепции «естественной» религии; быть может даже начало и конец книги принадлежат разным авторам.

Но так или иначе книга «О трех обманщиках» — свидетельство формирования народной атеистической мысли в Германии, которая в последние десятилетия XVIII в. получает широкое распространение. Авторы, имена которых остались неизвестными, публикуют антицерковные и антирелигиозные памфлеты.

В 1776 г. в Нюрнберге анонимно была издана сатирическая брошюра, озаглавленная «Основательно и подробно доказанное бытие и действие черта». О многом говорится здесь лишь намеками, но, как автор замечает в конце, «для умного этого вполне достаточно», а для не умеющего мыслить его книга не предназначена. Речь идет о черте, автор как бы обосновывает бытие нечистой силы, на самом деле он его не только опровергает, но и разрушает все здание церковных догм и представлений. Все сказанное о черте можно перенести на бога, а о первом автор пишет, что «в соответствии с философией он представляет собой только идею, возникшую в полумыслящих, наблюдающих издали и ничего не достигающих головах» [7]. Черт — это плод человеческого воображения на той стадии развития сознания, когда человек еще не может мыслить абстрактно и создает чувственные образы, олицетворяющие определенные стороны его жизни. Черт — олицетворение

---

[7] «Bibliothek der deutschen Aufklärer», Heft V, S. 307.

зла, а зло есть следствие не первородного греха, а определенных обстоятельств жизни человека.

Другая сатирическая книга — «Богословское шарлатанство» — вышла в 1789 г. в Лейпциге. Это своего рода словарь, напоминающий «Карманное богословие» Гольбаха. В предисловии говорилось, что книга якобы представляет собой перевод с французского, что автор оригинала был осужден во Франции на пожизненную каторгу, и поэтому переводчик, опасаясь за свою судьбу, предпочитает скрыть свое имя. Манера, в которой написана книга, действительно, сродни французам, это перевод, но тем не менее «Богословское шарлатанство» следует считать произведением немецкого вольнодумства. Ее афористический стиль заставляет вспомнить о Лихтенберге. Вот некоторые характерные выдержки: «Врожденными понятиями называют те сведения, которые нам с детства вдалбливают няньки и попы, так что с годами мы верим в то, что они у нас были еще во чреве матери». «Священникам платят за то, чтобы они думали за нас, поэтому величайшее преступление — думать самому»... «Бог означает зачастую то же самое, что священник, в этом смысле слово бога есть слово священника, ... касса бога есть касса священника» ... «Заблуждением называется всякий образ мышления, не совпадающий с мнениями духовенства... Достойным наказанием за это является огонь, он просвещает и наставляет на путь истины тех, кто достаточно глуп, чтобы заблуждаться. В связи с подорожанием дров в тех же целях можно использовать преследования, клевету, голод и жажду»... «Недостойные философы набираются наглости предупреждать людей о том, что к ним залезают в карман, в то время как последним надо внушать мысль, что их обязанность смотреть только вперед» [8].

Все эти произведения были рассчитаны не на ученых, а на широкую читающую публику, они проникнуты антифеодальным, демократическим духом. Это та «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века» [9], которую ценил Ленин и рекомендовал издавать в наши дни. В Германии постепенно

[8] Цит. по кн.: F. Mauthner. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. III. Leipzig, 1922, S. 461—463.

[9] В. И. Ленин. Сочинения, т. 33, стр. 204.

складывалась традиция демократического атеизма, конечно не столь яркая и последовательная как во Франции, но все же достаточно ясно очерченная, чтобы о ней можно было говорить как об идеологическом явлении, имевшем общественное значение.

ИОГАНН ГЕНРИХ ШУЛЬЦ

Пастор Иоганн Генрих Шульц (1739—1823), прозванный «простоволосым проповедником» (Zopfprediger) за отказ выступать перед своей паствой в парике, как это было принято в то время,— один из ярких и незаслуженно забытых представителей немецкого Просвещения. Он не достиг полной ясности в общефилософских проблемах (они просто не волновали его), но его взгляды на этику открывают путь к ее материалистическому истолкованию; с большим полемическим жаром «простоволосый проповедник» выступал в защиту атеизма.

Имя Шульца во второй главе мы упоминали в связи со спором о пантеизме. В 1786 г. вышло анонимное издание его книги «Разоблаченный Моисей Мендельсон или полное объяснение непонятной смертельной досады М. Мендельсона по поводу известия об атеизме Лессинга». Шульц считал Спинозу атеистом и заявление Лессинга о приверженности к спинозизму воспринял как признание в безбожии, которое Шульц ставит Лессингу в заслугу. Спор о пантеизме был использован Шульцем как повод для очередного выступления в защиту атеизма.

«Разоблаченный Мендельсон» — не первое сочинение Шульца на эту тему. За два года до этого он выпустил (тоже анонимно) работу «Философское рассмотрение теологии и религии вообще и иудейской, в частности». Здесь Шульц ставил вопрос о происхождении религиозных верований. Представление о боге, доказывал он, рождается в повседневной жизни. «Люди позаимствовали представление о высшем существе у самих себя из своей деятельности» [10]. Человек видит, что каждое явление имеет свою причину, и из закона достаточного основания, перенесенного на весь мир, возникает идея бога. Бог наделяется всеми человеческими качествами, склонностями,

---

[10] «Bibliothek der deutschen Aufklärer». Heft III. Berlin, 1846, S. 3.

страстями, стремлениями; бог приобретает национальные отличия, так как каждый народ придает ему свои особенности.

Шульц издевается над ортодоксальными представлениями о боге, как о «святом духе», духовной субстанции. Представления о духе неопределенны и произвольны. «Один понимает под этим что-то веселое, другой — прозрачное, третий — порхающее, четвертый — дыхание, пятый — голубка, шестой — точку, а наиболее умный — ничего» [11]. Со словом дух нельзя связать никакого определенного понятия (речь идет о духе как о субстанции). К этой проблеме Шульц возвращается неоднократно, все яснее и четче формулируя свои принципы материалистического сенсуализма. «Что такое дух? — спрашивает он.— При ближайшем рассмотрении — не что иное, как химера. И останется таковой до тех пор, пока мы не сможем воспринять его нашими ощущениями. Наш человеческий рассудок не может мыслить ничего иного, кроме того, что дают ему чувства. Это есть и останется вечной, неоспоримой истиной» [12].

Кульминационный пункт в рассуждениях о боге — своеобразный монолог Христа, в уста которого Шульц вкладывает программу радикального просветительства. Христос в изображении Шульца — философ, призывающий отказаться от персонифицированного бога — Иеговы и представлять бога всеблагим первоначалом. При этом, говорит Шульц, «не следует забывать, что это только представление, которое мы сами создаем, и о котором нельзя сказать, что изображаемый им предмет действительно существует вне нас, как это может показаться» [13]. Бог — дух, но дух существует только в человеке, а не вне его. Бог — плод фантазии, созданный для успокоения человека, который должен иметь перед глазами законченную цепь причин и следствий. Поэтому бессмысленно всякое богословие.

Шульц отстаивает право человека на атеизм. Ходячее мнение — атеист безнравственный, опасный человек, ему нельзя доверять, он не может быть ни отцом семейства, ни гражданином государства. Нет ничего более бессмыс-

---

[11] «Bibliothek der deutschen Aufklärer». Heft III, S. 43.
[12] Ibid., S. 23.
[13] Ibid., S. 31.

ленного, чем подобный взгляд. В его опровержение Шульц выдвигает два парадоксальных тезиса:

1) на свете нет и не может быть атеистов в строгом смысле слова; 2) в известном смысле все атеисты.

Истинность первого тезиса, по мнению Шульца, очевидна: бог — это достаточное основание, первопричина мира, а между тем нет человека, который отрицал бы причинную обусловленность явлений. Самый ярый атеист придерживается принципа достаточного основания, следовательно, в какой-то мере признает бога.

Оригинальны рассуждения по поводу второго тезиса: фантазия каждого человека отличается от фантазии другого, она создает ему своего собственного, особенного господа-бога. Всякий человек поэтому в представлении о боге — атеист по отношению к своему ближнему. Не случайно язычники и христиане, католики и протестанты поносят друг друга как безбожников. К этому еще следует прибавить, что у одного и того же человека на протяжении жизни меняются представления о божестве. Следовательно, каждый атеист и по отношению к самому себе.

Представления о боге различны, почему же тогда существует единый культ, единая обрядность? Это дело рук духовенства, которое появляется одновременно с возникновением религии. «Как ни разыгрывается фантазия служителей культа, но их интересы заставляют прийти к соглашению о характере божества, так как иначе их намерение, а именно поработить народ, осталось бы невыполнимым» [14]. Здесь Шульц в осторожной форме, но все же вполне определенно говорит о социальной функции религии, ее антинародной сущности.

Поэтому Шульцу особенно ненавистны «просвещенные» проповедники религии. С каким сарказмом и антипатией он пишет о М. Мендельсоне, защищающем религию от нападок атеистов и в свою очередь атакующем безбожие. Атеист, уверяет Мендельсон, эгоистичен, корыстен, он подрывает основы общественного благополучия и сеет фанатизм. По поводу обвинения атеистов в фанатизме, Шульц ядовито спрашивает: уже не атеисты ли преследовали инакомыслящих и разжигали костры инквизиции. Все обвинения Мендельсона — сплошная клевета.

---

[14] Ibid., S. 41.

Существуют, утверждает Шульц, два вида атеистов. Одни, исследуя характер причины достаточного основания мира, дают ему определения, отличные от религиозных. Так, Спиноза вместо общепринятого представления о боге как духе, господствующем над миром, рассматривал его как сам мир. Другие атеисты (Шульц относит себя к ним) не дают определенного ответа на вопрос о характере достаточного основания мира. Они считают, что причины человеческого бытия теряются в недрах природы. Ни тот, ни другой вид атеизма не дает оснований для антисоциальных поступков. Наоборот, разум и природа служат более надежным источником полезных для общества действий, чем религия. Например, религия учит помогать нуждающимся во имя господа-бога, а природа и разум требуют от атеиста того же самого на том основании, что он человек. Атеист черпает мотивы для своих действий из самого себя, а не извне, от бога, как верующий. Верующий действует из страха перед божеством, но страх плохой советчик в жизни. Таким же не надежным ориентиром служит и надежда на потустороннее вознаграждение. Впрочем, атеизм, по мнению Шульца, хотя и отбрасывает бога как призрак, но не исключает веры в загробную жизнь. Есть атеисты, которые отрицают бессмертие, Шульц же полагает, что смерть не означает полного прекращения жизни. Но вместе с тем, он был убежден, что вера в загробную жизнь (которая, кстати, сильна далеко не у всех верующих) не может служить определяющим мотивом для действий в этом мире. Если человек игнорирует то, что окружает его в этой жизни, то в еще меньшей степени он станет задумываться над тем, что ждет его после смерти.

Мораль имеет естественное обоснование: «Человеку достаточно естественной морали для того, чтобы быть полезным и достойным членом общества» [15]. Мендельсон обвиняет атеистов в том, что они действуют, исходя из соображений собственной выгоды. Все живые существа, возражает Шульц, руководствуются только этими соображениями. Все поступки человека, даже самопожертвование, основаны на правильно понятом интересе. Почему Мендельсон посещает церковь? Почему он молится? Чтобы не гневить бога. Если бы г. Мендельсон был убеж-

[15] «Bibliothek der deutschen Aufklärer». Heft III, S. 57.

ден в том, что ему нечего ждать от бога, он не соблюдал бы обрядов, предписываемых религией. Имеет ли все здание религиозного культа под собой какой-либо другой фундамент, кроме соображений собственной пользы? Конечно, нет. Интерес, польза — основа действий человека, все дело в том, что человек понимает под этим, в чем человек видит свой интерес. Богобоязнь не может служить сдерживающим началом. Вор, если он верующий, не сомневается в том, что бог видит его черное дело, но это мало беспокоит преступника; он стремится только скрыть свой поступок от людей.

К проблеме различия морали и религии Шульц снова возвращается в работе «Доказательство простирающегося до неба различия между моралью и религией, наряду с точным определением понятий теологии, религии, церкви и протестантской иерархии, а также отношения этих вещей к морали и государству» (1788 г.). Шульц устанавливает здесь следующие четыре основных различия между религией и нравственностью.

1) Предмет религии и теологии — бог как достаточное основание мира. Мораль же охватывает совокупность правил поведения человека, его отношения к самому себе и другим людям, т. е. к обществу и ко всем окружающим его предметам. Даже если верующий не отождествляет эти предметы с богом, т. е. не стоит на спинозистской точке зрения и не смотрит на религию как на глупость и пустую забаву, все равно он должен признать: религия и мораль — различные вещи.

2) Все предписания религии основаны на вере и фантазии, их нельзя ничем ни обосновать, ни доказать. Мораль выводит свои предписания из природы человека. Законы морали построены на разуме и содержат истину. Ни в одной науке нет такого совпадения мнений, как в учении о нравственности. Незначительные отклонения в оценке этических основоположений связаны с различной степенью развития познания.

3) От соблюдения религиозных предписаний нет никакой пользы — ни для бога, ни для людей. Бог, представляющий собой, по мысли верующего, абсолютное совершенство, не может стать лучше и величественнее, чем он есть. Общество также не может выиграть от того, что люди исповедуют ту или иную религию. «Какая польза обществу от того, что один посыпает пеплом свое чело,

а другой усаживается на кучу пепла; или когда человек разговаривает сам с собой, причем он либо благодарит причину мира за то, что она есть причина мира, либо прославляет ее неизвестные качестве и добродетели, либо что-то просит у нее для себя, либо бичует себя. Какая польза обществу, спрашиваю я, если это происходит, и что теряет оно, если это не совершается» [16].

Что касается благотворного воздействия от соблюдения моральных правил, то самый ненаблюдательный глаз не может не заметить того богатства, которое приобретает человек, усваивая предписания нравственности, которые выведены из повседневного опыта. Умеренность в еде и удовольствиях, честность, искренность, верность своему слову, миролюбие и справедливость — таковы принципы, облагораживающие членов общества, укрепляющие его благоденствие.

4) Религия носит произвольный, изменяющийся характер, это личное дело каждого человека. Моральные принципы неизменны и обязательны для всех людей, они все выведены из природы человека. Общество имеет право требовать соблюдения предписаний морали от любого гражданина, будь он князь и глава государства, или его подданный.

Религия и теология не могут, подобно морали, претендовать на всеобщее значение. Отношение между человеком и божеством не является общественным отношением. Человек, заброшенный на необитаемый остров, может при желании создать любую религию и исповедовать ее. Поскольку природа основания мира непостижима для любого человека, как для простого смертного, так и для духовного лица, никто не может поучать другого и в вопросах религии. Если один слепой будет указывать дорогу другому слепому, то оба они очутятся в канаве.

Из различия между моралью и религией вытекают важные для общества последствия: это прежде всего свобода совести. Каждый сам должен по своему усмотрению выбирать веру или безверие, и государство не должно вмешиваться в эти дела. Точно так же и религия не должна заниматься общественными проблемами. Пусть религия устремляется ввысь к небесам, горизонтальное же направление от человека к человеку принадлежит морали.

---

[16] «Bibliothek der deutschen Aufklärer». Heft III, S. 100.

Мораль в обществе самодержавна, все гражданские и общественные отношения должны строиться только на предписаниях морали. Поскольку религия и мораль относятся к различным сферам человеческой деятельности, то бессмысленны и невозможны попытки их объединения. Богословской морали быть не может, так же как не может быть неизменной и вместе с тем изменяющейся вещи. Религиозная мораль — это мораль искаженная, извращенная и изуродованная богословием. Предписания религии подобны придворному этикету, но этикет не имеет ничего общего с нравственностью.

По своим политическим убеждениям Шульц был сторонником просвещенного абсолютизма. Он даже государей пытался убедить в пользе атеизма, доказывая, что религия — шаткая основа покорности и что безбожник куда более надежный подданный. Быть может отсутствием бунтарского духа в свободомыслии Шульца и объясняется покровительство Фридриха II «простоволосому проповеднику», а также сравнительно мягкий приговор суда, перед которым ему пришлось предстать в 1791 г. Обвиненный в нарушении религиозного эдикта, Шульц защищался, ссылаясь на этот эдикт, которым запрещалось проповедовать идеи, противоречащие духу истинного христианства. Обвиняемому удалось убедить своих судей в том, что его проповедь не противоречила истинному характеру учения Иисуса, и он был оправдан; суд нашел, что Шульц, хотя и не лютеранин, но все же христианин. По требованию же короля Фридриха-Вильгельма II оправдательный приговор был заменен обвинительным — Шульца отстранили от должности священника; одновременно он отошел и от литературной деятельности. Пастор Шульц вынужден был сложить оружие, но его идеи продолжали жить.

«ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИЯ СУЕВЕРИЯ»

Для исследователя немецкого материализма бесспорный интерес представляет анонимно изданная книга — «Философская история суеверия». Автор ее пока окончательно не установлен. Словарь немецких анонимов и другие источники утверждают, что «Философская история суеверия», напечатанная в 1796 г. в Гамбурге (а не в Кельне, как указано на титульном листе), представляет

собой перевод с французского, сделанный Христианом Людвигом Пальцовом (1753—1824) [17]. Сам Пальцов, скрывшийся под довольно прозрачным псевдонимом, называл себя редактором книги и уверял, что она переведена с английского, а оригинал будто бы увидел свет в 1709 г. Книга открывается посвящением неизвестному «милорду», где автор говорит о «нашем Бэконе» и т. д. Однако это походит на мистификацию. Проблемы, рассматриваемые в книге, резкий, воинствующий ее тон заставляют думать, что она была написана в конце XVIII в. Ф. Маутнер считает «Философскую историю суеверия» произведением немецкого атеизма, а Пальцова — не переводчиком, а ее автором [18]. Нет оснований сомневаться в этом.

Многие из идей, развиваемых в книге, в той или иной степени совпадают с идеями И. Г. Шульца. Но Пальцов решительнее нападает на веру в бога. Человек суеверен (Пальцов не различает суеверие и веру), потому что боязлив, а страх проистекает от отсутствия знаний. Не зная сил природы, человек полагает, что над ним властвуют сверхъестественные силы. Религия есть порождение страха и невежества. Напуганная человеческая фантазия приписывает богу качества существа злобного и мстительного. Насилие и кровопролитие занимают центральное место во всех религиозных вероучениях. Даже просвещенные народы верят в то, что бог сделал мучительную смерть своего сына условием всеобщего прощения. Это верх богословской тупости, которая свидетельствует, что современная религия ушла недалеко от язычества. Милости бога простираются только на того, кто его боится.

Пальцов считает, что представления о боге в высшей степени субъективны. Одного и того же бога различные люди представляют по-разному. Это зависит от их привычек, взглядов на жизнь, положения в обществе, темперамента. Одни видят в нем ужасного, другие доброго господина, одни дрожат перед ним, другие напрягают свои

---

[17] M. Holzmann und H. Bohatta. Deutsches Anonymen Lexicon, Bd. II. Weimar, 1903, S. 203; E. Weller. Die falschen und fingirten Druckorte. Leipzig, 1864, S. 164.

[18] F. Mauthner. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. III. Stuttgart, 1922, S. 470. Французского, английского оригинала обнаружить не удалось. Аналогичное по названию анонимное французское издание — «Философская история религии» («Histoire philosophique de la réligion». Liege, 1780) не имеет ничего общего с книгой, увидевшей свет в Гамбурге.

душевные силы, чтобы любить его, одни относятся к нему с недоверием, другие полностью полагаются на него. Больной и здоровый, счастливый и несчастный, ребенок и взрослый, в минуты опасности и безмятежном состоянии, один и тот же человек в различных ситуациях имеют различные представления о всевышнем. С надеждой взирает человек на небо, но никогда еще не приходила оттуда помощь. Религия — это зло, и люди должны иметь ясное понимание причин ее возникновения.

Религия — орудие тирании, эта мысль лейтмотивом проходит через всю книгу Пальцова. Среди беспомощных, боязливых людей всегда находилось достаточно «честолюбцев, мистиков или проходимцев, которые своекорыстно использовали их страх и глупость, порабощали их, создавали им богов и предписывали обряды» [19]. Темный народ безропотно следовал голосу обманщиков, в руках которых находилась власть. Религиозные суеверия и политический деспотизм всегда шагали вместе. Дело бога всегда было делом законодателей, которые выступали в роли его посланцев и толкователей. Произвол монарха выдавался за волю бога.

Защитники религии говорят, что идея карающего бога может быть использована просвещенным правителем для того, чтобы принудить людей к разумному существованию. Но благой цели нельзя добиться ни обманом, ни принуждением. Людям нужна правда, им нужно раскрыть их собственную природу, характер тех отношений, которыми они связаны друг с другом. Держать их в состоянии невежества, значит толкать их на путь преступления и зла.

Народы поклоняются различным богам; но при всем своем различии все религии имеют общую черту — они основаны на обмане и являются источником угнетения. Пальцов считает, что поэтому ни одна религия не может быть истинной, никакая религия не приносит пользы. Идея божественного откровения, которая содержится в любой религии, подтверждает представление о боге как о злобном и несправедливом существе. Почему он открыл свою мудрость лишь одному народу, а не всем? Идея всеблагого бога вступает в непримиримое противоречие с фактом существования зла на земле. Всемогущество бога

---

[19] «Philosophische Geschichte des Aberglaubens», Cölln [Hamburg], 1796, S. 15.

не мешает тому, что все его планы рушатся, а заповеди не выполняются. Вообще бог теологов весьма странное существо. Он наделен высшими божественными качествами, а ведет себя как обычный человек. Более того, он подчинен человеку, образ его жизни зависит от образа жизни людей. «Религиозные системы вынуждены приспосабливаться к обстоятельствам, нравам, привычкам, политическим принципам, личным мнениям вождей и руководителей народов» [20]. Бог древнего Египта изменил свой облик, попав в руки иудейских жрецов, а иудейский бог, в свою очередь, стал иным, перекочевав в христианскую религию. Заповеди богов соответствуют тому, что нужно власть имущим и служителям культа.

Священнослужители — прирожденные враги истины, разума и науки. Правда, они сыграли некоторую положительную роль в становлении культуры. Для того чтобы народ верил в высшую силу, нужны «чудеса», волшебные исцеления. Священнослужители были первыми врачами и естествоиспытателями, но они держали свои открытия в строгой тайне, препятствовали просвещению народа, задерживали дальнейшее развитие науки. Церковь заинтересована в том, чтобы народ находился во власти суеверий, предрассудков, был невежественным и темным.

Столь же пагубное влияние оказывает религия на политическую жизнь. Жрецы выступали в роли первых законодателей и нередко становились первыми правителями. Но теократия — это худший вид деспотии. «Слуги бога, которого изображают справедливым и милостивым, правили при помощи пыток, тюрем, костров, вселяя в сердца страх и ужас, делая народ боязливым и бесчеловечным» [21]. Там, где власть оказывалась в руках светских тиранов, церковь оказывала ей всяческую поддержку. Политический деспотизм — мрачный дар небес. В религии Пальцов видит главную причину, породившую деспотическую форму правления. Не зная, где коренится подлинная основа деспотического государства, Пальцов приписывает его возникновение действию религиозного дурмана, понятиям, которые вырабатывает религия и прививает людям с детства. В своей ненависти к религии Пальцов явно переоценивает ее роль в жизни общества. Панацею от всех соци-

---

[20] «Philosophische Geschichte des Aberglaubens», S. 49.
[21] Ibid., S. 110.

альных бед он видит в освобождении людей от религиозных предрассудков.

Пальцов обвиняет церковь и духовенство в разжигании худшего типа войн — войн религиозных. Каждому солдату внушается мысль, что он лично заинтересован в успехе, что он — карающая рука бога. Религия разжигает фанатизм, ненависть к себе подобным только лишь потому, что они мыслят иначе. Но те, кто сеят ветер, пожнут бурю. И Пальцов обращается со страстным призывом к человечеству: «Доколе вы будете, ослепленные народы, кормить, любить и считать друзьями неблагодарных детей своих, влекущих вас к погибели! Доколе вы будете жертвами своей собственной слабости, терпя в стенах своего государства чуждых ему людей, не желающих быть гражданами и делающих вас бедными и несчастными...» [22]

Поскольку религия построена на обмане, насилии, на разжигании низменных инстинктов, ждать пользы от нее бессмысленно. Не только официальное христианство — религия откровения, но и любая так называемая естественная религия — противоречит природе человека. «Когда болтают о естественной религии, пользу которой некоторые усиленно подчеркивают, то я отвечаю, что никакой естественной религии не существует, что природа нам ничего не говорит ни об отношениях между богом и человеком, ни о средствах его умилостивить. Другими словами, природа не создает никакой религиозной системы, а опыт и разум тем более. Все религии в сущности своей находятся в противоречии с природой» [23].

Резко противоречит религия и морали. Цель морали — сближать людей, вплетать их личные интересы в общий интерес, учить справедливости и гуманности. Религия, как мы видели, имеет другие цели. Религия, утверждающая, что человек подчинен богу, на деле подчиняет человека духовенству. «Религиозная мораль всегда будет моралью, приспособленной к поповским интересам, а последние состоят в том, чтобы одурманивать людей, заставлять их беспрестанно трудиться на благо священнослужителей» [24].

Может ли религия научить чему-нибудь хорошему, когда бог, которому она учит поклоняться, изображается

---

[22] Ibid., S. 117.
[23] Ibid., S. 225.
[24] Ibid., S. 227.

существом завистливым, мстительным, злобным и ревнивым, а разбойники, предатели, прелюбодеи выдаются за людей, угодных богу? Сколько преступлений освящалось именем бога! «В течение многих столетий христиане считают своей обязанностью подавлять, мучить и сжигать тех, кого они считают врагами своего бога» [25].

Истинная мораль должна быть едина для всех людей, для всех народов. Основываться она должна на природе, потребностях и выгоде людей, составляющих общество. Насколько различны религиозные представления и обряды, настолько едины подлинные интересы людей, составляющие основу морали. Можно объехать всю Землю, опросить представителей различных народов, что они понимают под добром, справедливостью, верностью, благодарностью и т. д., и ответ будет недвусмысленным. Но на вопрос о боге, о его заповедях и требованиях нельзя получить определенный ответ.

Религия претендует на то, чтобы быть основой морали, а на самом деле она оказывает пагубное влияние на мораль. Она легко прощает нарушения нравственности, но необычайно строга к нарушению придуманных ею установлений, обрядов и пр. Она придумывает мнимые преступления против бога, но закрывает глаза на подлинные преступления против общества. Если сравнить добро и зло, исходящие от религии, то первое — это капля, а второе — океан.

«Необходимо раз и навсегда отделить мораль от религии, которая стремится соединиться с ней, чтобы уничтожить ее. Нельзя смешивать просветляющее учение о нравственности и собрание химер... Вместо мистической, мрачной, сверхъестественной морали людям надо дать ясную, общественную, природную нравственность. Религия покоится на фанатизме и чудесах. Предметом морали является добро для всех, предметом же религии — корыстный интерес врагов человечества. Мораль опирается на опыт, разум и добродетель, религия — на невежество, обман и тиранию. Мораль возвышает человека, его достоинство, показывает ему его права, побуждает к деятельности, усилиям, смелости; религия же поражает его воображение, унижает его, подавляет творческие силы души. Мораль учит человека трудиться для своего блага, религия же повелевает ему

[25] «Philosophische Geschichte des Aberglaubens», S. 233.

отказываться от всего того, что может его сделать счастливым, угрожая гневом бога, который находит удовольствие в страданиях своих созданий» [26].

Появление религии оказало уничтожающее действие на мораль. Естественная нравственность, свойственная человеку от природы, уступила место религиозным принципам. Мораль была втиснута в русло извращенной политики. Но будущее принадлежит морали. Как одно единственное солнце светит всем жителям земли, так руководительницей в их жизни должна быть одна единственная мораль. У всех людей одна природа, и никакие различия в темпераменте, климате и т. д. не должны препятствовать ее проявлению.

Религия должна быть устранена, никакие попытки ее реформировать ни к чему не приведут. В прошлом неоднократно происходили изменения в верованиях, но они влекли за собой лишь ожесточение, борьбу и кровопролитие. Поэтому автор обращается к монархам с призывом «разрешить разуму постепенно похоронить царство суеверия» [27].

О революции Пальцов не помышляет, он взывает к мудрости государей, убеждает их отказаться от деспотизма и стать «подлинными вождями народов». Тех, кто не желает слушать голос разума, он пугает перспективой теократии: священнослужители могут выйти из повиновения и свергнуть монархов, не желающих выполнять их волю. Все это звучит крайне неубедительно, свидетельствуя об ограниченности позиции автора.

СПОР ОБ АТЕИЗМЕ. ФОРБЕРГ

Знакомство с боевой атеистической литературой конца XVIII в. проливает дополнительный свет на знаменитый спор об атеизме, который в буржуазной историографии получает лишь однобокое освещение. Спор об атеизме рассматривается обычно как история несправедливых нападок, на Фихте и его защиты. Фихте мстили за его революционные убеждения, но повод, выбранный для нападок, все же не был случайным. Шумиха, поднятая вокруг безобидной статьи Фихте, объясняется прежде всего страхом представителей господствовавшей идеологии перед

[26] Ibid., S. 298—301.
[27] Ibid., S. 357.

нараставшей волной антирелигиозных выступлений. Не следует также забывать, что его статья стояла рядом с произведением действительного атеиста Форберга.

Фридрих Карл Форберг (1770—1848) не был материалистом, он принадлежал к скептическому крылу кантианцев, готовых принять учение Фихте об «абсолютном Я», но только как регулятивный принцип, как «систематизирующую фикцию» [28]. Из скептицизма Форберга вырос его атеизм, в котором, однако, можно обнаружить некоторые зародыши идей Фейербаха.

В бытность свою ректором лицея в Заальфельде, Форберг написал статью «Развитие понятия религии» для издававшегося Фихте иенского «Философского журнала». Статья Форберга бесспорно атеистична, хотя автор не отрицает значения религии. Последняя, однако, понимается им не как вера в бога, а как «практическая вера в моральное управление миром». Спекулятивные понятия о боге как о сверхреальном, бесконечном, абсолютном существе противоречат религии, пишет автор, или по меньшей мере ей безразличны. Религия не является ни результатом опыта, ни плодом спекуляции, она детище доброго сердца, совести. Религия возникает из стремления человека к тому, чтобы добро взяло верх над злом, чтобы «возникло на земле царство правды», пришел бы «золотой век справедливости и вечного мира». Церковь — это объединение всех честных людей для общественного поощрения добра.

В конце статьи Форберг еще раз повторяет свои идеи в форме вопросов и ответов, в значительной степени заостряя свою мысль.

«Можно ли быть порядочным человеком, не веря в бога? Ответ — да...

Может ли атеист иметь религию? Ответ — безусловно. (О добродетельном атеисте можно сказать, что он познает в своем сердце того бога, которого на словах отрицает...)

Состоит ли религия в почитании божества? Ответ — ни в коем случае. Никому нет никакого дела до существа, чье бытие с точки зрения доказательства неопределенно и таковым останется вечно» [29].

---

[28] J. G. Fichte. Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Mit Forbergs Aufsatze: Entwickelung des Begriffs der Religion. Leipzig, S. V.

[29] Ibid., S. 30—31.

Внешне позиция Форберга представляется диаметрально противоположной по отношению к точке зрения И. Г. Шульца: первый отождествляет то, что последний разделял самым решительным образом — религию и мораль; но это только внешняя сторона дела. По существу же мысль Форберга развивается в русле того умеренного атеизма, сторонником которого был «простоволосый проповедник». Обогащенная достижениями критической философии, она решительнее настроена против догматических принципов: Шульц верил, например, в бессмертие человека, в то время как Форберг говорит лишь о «бессмертии добродетели»; у Форберга, правда, нет того ясного взгляда на происхождение религии, которым обладал Шульц, но на мораль оба они смотрят совершенно внеисторически. Ни тот, ни другой не рассматривал атеизм как средство революционной борьбы.

Фихте не разделял точку зрения Форберга, но, будучи человеком широких взглядов, убежденным сторонником свободы печати, он решил опубликовать статью в своем журнале. Первоначально Фихте предполагал снабдить статью подстрочными примечаниями, излагающими точку зрения редакции, но так как Форберг на это не согласился, он изложил свое отношение к его идеям в небольшой работе «Об основании нашей веры в божественное управление миром». Обе статьи увидели свет в первом номере «Философского журнала» за 1798 г.

Фихте в своей статье возражал прежде всего против высказанных Форбергом сомнений по поводу бытия бога. «Это недоразумение, когда сомневаются в том, существует ли бог или нет. В этом не только нельзя сомневаться, но это самое достоверное из всего, что существует, это основа любой достоверности, единственная абсолютная действительная реальность»[30]. Вместе с тем в духе своего «наукоучения» Фихте интерпретирует реальность как воплощенное в чувственную форму «наше внутреннее действие».

Итак, первоначально спор возник между Форбергом и Фихте, между скептическим атеистом и пантеистом, стоящим на точке зрения субъективного идеализма. Но вот в печати появилась анонимная брошюра, написанная,

---

[30] Ibid., S. 13.

по-видимому, одним из врагов Фихте, обвиняющая его, как и Форберга, в атеизме[31].

Фихте оказался в одном лагере со своим оппонентом. Надо отдать справедливость Фихте: защищаясь, он никогда не подчеркивал своего расхождения во взглядах с Форбергом и старался доказать, что последний также не является атеистом.

Опуская все обстоятельства конфликта, который закончился отставкой Фихте и переездом его в Берлин (все это известно в достаточной степени), заметим, что спор об атеизме представляет собой не только эпизод в биографии Фихте.

Форберг также отстаивал свои убеждения, и его защита (гораздо менее известная) представляет первостепенный интерес, так как только он был единственным человеком, выступившим в споре об атеизме с защитой безбожия. Он не мог, правда, набраться смелости назвать себя атеистом, может быть себя таковым он и не считал, но в сочинении, написанном с целью своего оправдания, как и в первой своей статье, он отстаивал право человека на свободу совести. Форберг писал о себе, что он не совершил никакого преступления; даже если бы он был атеист, это не означало бы нарушения закона прежде всего потому, что атеизм не представляет никакой опасности ни для государства, ни для общества. Атеизм не равнозначен безнравственности, так как вера не есть причина морали; наоборот, мораль есть основа религии. Перед лицом разбушевавшихся мракобесов Форберг доказывал, что «атеизм не влечет за собой падения морали», что «кристальной чистоты моральные устои в сердце вполне могут быть совместимы с атеистическими принципами в голове» и что у государства, следовательно, нет оснований беспокоиться по поводу возможного распространения «спекулятивного атеизма».

Если атеизм опасен для государства, если вместе с Вольтером считать, что бог необходим для острастки народа, то религия превращается в «полицейский институт с виселицей и лобным местом, как полагается таковому»[32]. В таком случае для государства самым простым средством

---

[31] «Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über Fichtischen und Forbergschen Atheismus», 1798.

[32] F. C. Forberg. Apologie seines angeblichen Atheismus. Gotha, 1799, S. 42.

разделаться с атеизмом было бы запретить это учение, «отрубить атеистам головы или, по крайней мере, выслать их заграницу». Но это привело бы к злу еще большему, чем то, которое видят в атеизме. Полиция превратилась бы в инквизицию, а пострадали бы только честные люди, открыто заявляющие о своих убеждениях.

Насильственные меры против атеизма бесполезны, единственным средством искоренения безбожия является духовное воздействие, для этого существуют церкви и школы. Форберг говорит о себе, что как учитель, находящийся на службе государства, он обязан воспитывать своих учеников в духе религии. Автор так и поступал; но что касается его статьи, то даже если она атеистична по содержанию, а атеизм полностью запрещен, то и здесь нет преступления, так как в печати он выступил не как учитель, а как писатель, над которым властны лишь читающая публика и ее рупор — рецензенты.

Такова, по Форбергу, формальная сторона дела, позволяющая ему считать себя невиновным. Далее он довольно обстоятельно излагает содержание своего учения о религии, основы которого он сформулировал в статье. Вслед за своим учителем Кантом Форберг отрицает возможность какого-либо знания о боге, но признает веру в божество как в «принцип, управляющий миром по законам морали» [33]. Признание существования бога не есть еще религия, это просто спекулятивная теология. Религией вера в бога становится только тогда, когда превращается в правило человеческого поведения.

Форберг уверяет, что его бог — это бог христианской религии, однако у читателя складывается иное впечатление. Бог, по Форбергу,— «высший интеллект», но вместе с тем это только неведомый символ. «Должен ли я заявить, что понятие высшего интеллекта является не символом, а познанием божества? Но мне неведом иной интеллект, кроме человеческого. Тогда человек был бы оригиналом, а божество — копией. Бог был бы обожествленный человек» [34]. Эти строчки предвосхищают основную идею «Сущности христианства». Свою книгу Форберг заканчивает выражением твердой уверенности, что «удастся объяснить органически жизнь, исходя из механических

---

[33] Ibid., S. 119.
[34] Ibid., S. 156.

и химических принципов»[35]. Здесь Форберг уходит от Канта «влево», природа, по его мнению, постепенно выдает человеку свои тайны, агностик он только в отношении бога. И то больше на словах. Во всяком случае, Форберг не строил никаких иллюзий в отношении загробной жизни и прочих догматов церкви. «Никогда в моей жизни я не нуждался в вере,— писал он в одном из своих писем,— и я буду решительно упорствовать в своем неверии вплоть до своей кончины, которая будет для меня концом всего»[36].

Форберг был единственным учеником Канта, сделавшим из критической философии атеистические выводы. Известной загадкой для историка остаются «Письма об атеизме» Карла Генриха Гейденрейха (1764—1801), где содержится двоякое истолкование кантовской философии: атеистическое и религиозное. Книга написана в эпистолярной форме, причем последнее слово остается за теистом, утверждающим, что истинным выводом из нравственной философии Канта является вера. Бросается, правда, в глаза одно обстоятельство, на которое обращает внимание сам автор в послесловии: «Письма, содержащие опровержение, написаны не с той теплотой, которая господствует в письмах отрицателя религии, и это может легко вызвать подозрение, что они написаны не столько по убеждению, сколько по долгу службы»[37].

На этом основании историк атеизма Ф. Маутнер рассматривает «Письма» как произведение атеистическое и их автора как завзятого безбожника, тем более что образ жизни Гейденрейха — человека, предававшегося чувственным наслаждениям, вполне соответствовал ходячим представлениям того времени об атеизме. Все это, однако, мало убедительно. Гейденрейх начал свою философскую карьеру как опровергатель Спинозы. В «Размышлениях о философии естественной религии» он отвел специальную главу, посвященную отклику на спор о пантеизме. Здесь он цитирует Якоби как непререкаемый авторитет и видит главную ошибку спинозизма в «необоснованном отказе от понятия сотворения мира из ничего и признания

---

[35] F. C. Forberg. Apologie seines angeblichen Atheismus, S. 158.

[36] Цит. по кн.: W. Ziegenfuss. Philosophen-Lexicon, Bd. II. Berlin, 1949, S. 349.

[37] K. H. Heydenreich. Briefe über den Atheismus. Leipzig, 1796, S. 166.

внемирового характера необходимого, сверхсовершенного существа»[38]. На спинозизме, т. е. атеизме, утверждал Гейденрейх, невозможно построить теоретически последовательную мораль. И в «Письмах», признавая, что безбожник может быть нравственным, он все же подчеркивает большую последовательность морального учения, обещающего бессмертие души.

Справедливой нам представляется оценка «Писем» Лихтенбергом. Этот великий знаток человеческой души, увидевший даже в богословских писаниях Лейбница критическое отношение к религии, не почувствовал в Гейденрейхе безбожника. «Я прочитал письма об атеизме Гейденрейха,— писал Лихтенберг,— и должен признать, что вопреки его желанию письма атеиста написаны основательнее, чем письма верующего»[39].

Действительно, слова, вложенные Гейденрейхом в уста атеиста, звучат убедительно и проникновенно: «Чувственный человек нуждается в религии, потому что он слишком чувствен, нравственный — потому что он недостаточно нравствен. Это ослепление, когда мы думаем, что естественная смерть ужасна для человека. Ее боится только выродившийся человек. Выродившийся чувственный человек, чья жажда жить превратилась в разнузданность, ищет бога, сам не зная, что он ищет. Чувственный человек, чьи желания упорядочены в соответствии с его природой, не нуждается ни в боге, ни в вечной жизни... Нравственный безбожник — чистое, сильное сердце, не создающее себе никаких иллюзий и надежд, охватывающее своей любовью современное и будущее человечество и не требующее за это вознаграждения — может ли наш разум и самое пылкое воображение представить себе более благородный идеал? Нет, это самое возвышенное из того, что мы можем достичь, сам всевышний не смог бы подняться выше этого. Насколько ниже по сравнению с нравственностью, не знающей бога, стоит религиозная нравственность...

...Даже если верующий утверждает, что совершает свои добродетельные поступки, не думая о будущем

---

[38] K. H. Heydenreich. Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Bd. I. Leipzig, 1791, S. 260.

[39] G. Chr. Lichtenberg. Vermischte Schriften, Bd. II, 1801, S. 82.

вознаграждении, это жалкая рисовка, ни на одно мгновение он не забывает, что оно его не минует...

Подлинная чистота убеждений возможна только для безбожника, и только по обломкам религии человек твердо идет навстречу своим идеалам, она должна быть уничтожена, чтобы все моральные ценности не превратились бы в призраки» [40].

Даже если сам Гейденрейх держался противоположного мнения, высказанная с таким пафосом апология атеизма могла действовать только определенным образом. Тем более, что аргументы сторонника религии уступали рассуждениям атеиста и в страстности и в стройности. Еще несколько десятилетий назад большой смелостью звучало утверждение о том, что нравственный человек может быть атеистом, здесь со всей решительностью заявлялось, что подлинная нравственность должна быть атеистична, и нас мало волнует, разделял ли Гейденрейх эту идею или только высказал то, что было на уме у его современников.

---

[40] K. H. Heydenreich. Briefe über den Atheismus, S. 120, 122.

Глава пятая

ГЕТЕ[1]

КРИТИКА ИДЕАЛИЗМА И МЕХАНИЦИЗМА

Гете не считал себя философом, но философия всегда находилась в центре его духовных интересов. Все творчество великого поэта и мыслителя пронизано глубокими теоретическими раздумьями; причем это не случайные мысли, навеянные той или иной прочитанной книгой, не вынужденные обобщения естествоиспытателя, который, по выражению Гете, является философом «sans le savoir» (сам того не ведая); это самостоятельная, поражающая своей глубиной философская концепция, которая, хотя и не была изложена в последовательном виде, вошла в плоть и кровь духовной жизни Германии и в наши дни еще не потеряла своего значения.

Каков характер философских взглядов Гете? При оценке Гете-мыслителя следует учитывать два обстоятельства, отмеченные еще Ф. Энгельсом. Во-первых, противоречивость его положения и его убеждений. «В нем постоянно происходит борьба между гениальным поэтом, которому убожество окружающей его среды внушало отвращение, и осмотрительным сыном франкфуртского патриция, достопочтенным веймарским тайным советником, который видит себя вынужденным заключить с этим убожеством перемирие и проспосабливаться к нему. Так, Гете, то колоссально велик, то мелок; то это непокорный,

---

[1] В этой книге мировоззрение Гете рассматривается лишь в пределах XVIII в.

насмешливый, презирающий мир гений, то осторожный, всем довольный, узкий филистер» [2].

Аналогичной противоречивостью страдает и философское наследие Гете. Безжалостная критика идеалистической философии и христианской религии сочетается здесь с уступками господствующей идеологии. Трезвый ум исследователя вдруг теряет уверенность в своих силах и спешит поставить перед собой границу, за пределы которой он не решается выйти. Гимн разуму и труду сменяется рассуждениями о «демоническом» начале в человеке. Зачастую об одном и том же Гете говорит прямо противоположные вещи. Но философия Гете — не в отдельных высказываниях; она заключена в результатах его теоретической деятельности, в тех новых идеях, которые он впервые высказал и которые поныне сохраняют свою ценность.

Через все шатания и сомнения в творчестве Гете проходит одно неизменное стремление: познать законы развития природы, освободить ум человека от догм и предрассудков. Это тенденция материалистического мышления, особенно сильно проявившаяся в раннем периоде творчества,— другая особенность, характеризующая мировоззрение Гете. «Гете неохотно имел дело с „богом“; от этого слова ему становилось не по себе; только человеческое было его стихией, и эта человечность, это освобождение искусства от оков религии как раз и составляет величие Гете... Но эту совершенную человечность, это преодоление религиозного дуализма может постигнуть во всем его историческом значении лишь тот, кому не чужда другая сторона немецкого национального развития — философия. То, что Гете мог высказать лишь непосредственно, т. е. в известном смысле конечно „пророчески“, получило развитие и обоснование в новейшей немецкой философии» [3]. Речь здесь идет о Фейербахе. Энгельс иронизировал по поводу стремления К. Грюна изобразить Гете учеником Фейербаха, последователем «истинного социализма», но к числу учителей и предшественников великого немецкого материалиста Гете, бесспорно, принадлежал.

Марксистская наука о Гете насчитывает ряд работ, авторы которых исходят из признания в основном матери-

---

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, стр. 233.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 594.

алистического характера мировоззрения великого поэта. Прежде всего здесь следует назвать книгу погибшего при обороне Петрограда в 1919 г. В. О. Лихтенштадта «Гете. Борьба за реалистическое мировоззрение», интересную собранным в ней обильным фактическим материалом. Н. Вильмонт в своей монографии о Гете приходит к следующему выводу: «даже в период, когда Гете максимально приближался к идеализму и считал себя единомышленником кантианца Шиллера..., он на поверку оставался стихийным материалистом» [4]. Материалистический характер философии Гете отмечают в своих работах В. Жирмунский, М. Шагинян, Г. Курсанов, М. Овсянников, П. Рейман, В. Гирнус. Но борьба вокруг теоретического наследства Гете еще далека от завершения. Буржуазные авторы, используя сомнения, противоречивые высказывания поэта, относящиеся главным образом ко времени его старости, пытаются представить Гете предтечей современного идеализма, и даже опереться на него в борьбе против научного мировоззрения [5]. Поэтому исследование коренных основ мировоззрения Гете продолжает оставаться актуальным.

В буржуазной литературе о характере мировоззрения Гете существует почти столько же точек зрения, сколько написано по этому поводу книг. Гете изображают платоником, кантианцем, шеллингианцем, и, конечно, гегельянцем.

Эта пестрота мнений не случайна, в ней можно обнаружить даже некоторую закономерность.

Так же, как и в оценке Гегеля, определенным образом здесь нашла свое отражение эволюция буржуазной философии. Вплоть до конца XIX в. Гете-мыслитель — вне поле зрения господствовавшей идеологии. Для вульгарного материализма и раннего позитивизма Гете — враг механистического миропонимания — не представлял интереса. В 1882 г. Дюбуа-Реймон произнес свой суровый

---

[4] Н. Вильмонт. Гете. Гослитиздат, 1959, стр. 187.

[5] Например, К. Шмидт выступает против «вытекающего из материалистической позиции и ошибочной веры в прогресс слепого оптимизма» и изображает Гете своим союзником. «Борьба Гете против чрезмерных претензий человеческого знания аналогична борьбе в наши дни за призвание твердых границ научного познания» (K. Schmidt. Betrachtungen über Goethes Weltschau. Ein Versuch mit Berücksichtigung des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes. Zürich, 1958, S. 27).

приговор над научным наследством Гете, объявив его работы «мертворожденной забавой самоучки-дилетанта». Германия гордилась Гете только как поэтом, исследователи занимались изучением его биографии, сопоставлением ее фактов с содержанием художественных произведений, их скрупулезным филологическим анализом (отсюда «Goethephilologie» как нарицательное обозначение всей эмпирически-позитивистской литературы о Гете, появившейся в прошлом веке).

Но вот волна иррационализма захлестнула буржуазную философию. «Разрушители разума» создали культ Гете, которого они пытались выдать за своего предтечу. Начало подобным попыткам положила книга «антропософа» Р. Штейнера, задавшегося целью «пролить свет на те места в душе Гете, которые ему самому оставались темными».

Для этого, разумеется, Штейнеру приходилось произведения Гете «читать между строк» [6]. Аналогичный метод произвольного истолкования мы находим у Чемберлена, Форлендера, Гундольфа и бесчисленного множества других авторов, писавших о Гете и приписывавших ему ту философию, которую они сами исповедовали.

В нашу задачу не входит рассмотрение всех оттенков интерпретации Гете в буржуазной литературе. Назовем лишь две явно анекдотические попытки использовать Гете в целях политической пропаганды. В «третьей империи» великого гуманиста превращали в расиста [7]. А ныне апологеты американского империализма приписывают Гете... свое понимание международной обстановки. Так, Е. Джокерс видит спасенье современной цивилизации в создании «града божьего» путем деятельности ООН, мирового совета церквей и подобных «глобальных» организаций. «Все это,— пишет он,— Гете не только предвидел, но и стре-

---

[6] R. Steiner. Goethes Weltanschauung. Weimar, 1897, S. 5. Г. Киндерман — автор фундаментального обзора литературы о Гете признает, что «Рудольф Штейнер чересчур явно внес в интерпретацию естественнонаучного и философского наследства Гете свои собственные взгляды» (H. Kindermann. Das Goethebild des XX Jahrhunderts. Wien — Stuttgart, 1952, S. 66).

[7] А. Раабе пишет «Нельзя не увидеть в мысли Гете о том, что „белый человек... самый красивый“, предчувствие расовой теории, которая противится уравнительной оценке всех без исключения людей» (A. Raabe. Das Erlebnis des Dämonischen in Goethes Denken und Schaffen. Berlin, 1942, S. 376).

мился осуществить. И особенно нам приятно то, что выполнение этой благородной задачи он возложил на американскую нацию»[8]. Таковы абсурдные результаты произвольного истолкования Гете методом «чтения между строк».

Однако для того чтобы увидеть антиидеалистическую направленность в мировоззрении молодого и зрелого Гете (мы рассматриваем его творчество лишь в пределах XVIII в.), нужно читать не между строк произведений и писем поэта, а то, что в них написано. В этот период Гете неизменно отвергал все теории, отрывавшие человека от природы или стремившиеся ограничить его познавательные способности.

Первое столкновение Гете с идеализмом относится к 80-м годам XVIII в.— периоду кризиса «Бури и натиска» — движения, объединившего в своих рядах под флагом борьбы с отсталостью и деспотизмом разношерстные идеологические элементы. Неизбежная дифференциация началась с религиозной проблемы. Мистик Лафатер и «философ веры» Якоби занимали обскурантистские позиции. Гете, связанный и с тем и с другим узами большой личной дружбы, все же почувствовал себя вынужденным выразить решительное несогласие с ними. По поводу лафатеровского «Понтия Пилата», выдержанного в духе официальной теологии, Гете писал автору: «Ты считаешь Евангелие, как оно есть, божественной истиной, а меня даже явный голос с неба не убедил бы, что вода горит или огонь гасит, что женщина рождает без мужчины и что мертвые воскресают; напротив, все это я считаю кощунственными оскорблениями великого бога и его откровения в природе»[9]. Вскоре наступает полный разрыв с Лафатером, Гете прекращает с ним переписку, избегает встреч и резюмирует свое отношение к нему убийственной репликой: «пусть себе лжет на здоровье».

Обострение отношений между Гете и Якоби начинается со спора о пантеизме, и если в то время еще не происходит открытого разрыва, то это объясняется лишь взаимными личными симпатиями.

Гете видит враждебность религиозной философии естественным наукам, и это определяет его отрицательное

---

[8] Цит. по кн.: H. Kindermann. Op. cit., S. 580.
[9] Цит. по кн.: В. Лихтенштадт. Гете. Пг., 1920, стр. 416.

к ней отношение. «Если Лафатер тратит всю силу на то, чтобы превратить сказку в правду, если Якоби изводится над задачей обожествить пустое ощущение детского мира..., то очевидно, что они должны отворачиваться от всего, что ближе раскрывает недра природы» [10]. Для Гете проникновение в тайны природы все больше становится целью бытия.

Зрелый Гете — решительный противник религии. В стихах он говорит о своей ненависти к богам, об отвращении к кресту. Христианские сюжеты в искусстве представляются ему антихудожественными, евангелие — нелепицей. Добившись назначения Гердера главой протестантской церкви в Веймаре, он тут же разражается эпиграммой, в которой сравнивает своего друга с Христом; последний разъезжал на одном осле, а Гердер будет иметь в своем распоряжении сто пятьдесят: это подчиненные суперинтенданту протестантские священники.

Не удивительно, что церковь платила Гете той же монетой. Ф. Энгельс в «Письмах из Вупперталя» рассказывает об одном немецком учителе, который на вопрос ученика, кто был Гете, ответил коротко: «безбожник». Русский священник Сергей Соловьев написал специальную книгу с целью доказать, что «совместить христианство и гетеанство нельзя» [11].

В наши дни, правда, церковь избегает противопоставления христианской веры достижением мировой культуры. В лагере клерикалов давно прекратились нападки на Гете и предпринимаются попытки, как это сделано в упомянутой выше книге К. Шмидта, истолковать его идеи в духе современного «синтеза» веры и знания. Ссылаются на то, что стареющий Гете в беседах с Эккерманом проявлял интерес к религии и даже положительно отзывался о христианстве. Но Гете даже и тогда давал религии весьма своеобразную интерпретацию. Он принимал христианство как нравственный принцип, говорил о почитании солнца и света как творческой силы бога, отвергая христианскую догматику и обрядность. Что касается Гете, полного творческих сил, то прямо поставленную альтернативу — христианство или атеизм он был склонен решать в пользу

---

[10] В. Лихтенштадт. Гете, стр. 423.

[11] С. Соловьев. Гете и христианство. Сергиев Посад, 1917, стр. 75.

последнего[12]. «Бог-природа», о которой часто говорит Гете, это всего лишь художественный образ, олицетворение объективной реальности.

Отношение к природе и к религии всегда было для Гете пробным камнем истины. Именно по этим вопросам впоследствии он разошелся с Гегелем. В течение почти трех десятилетий между Гете и Гегелем существовали отношения взаимного уважения, никогда, однако, не переходившие в подлинную дружбу из-за несогласия в некоторых основных проблемах мировоззрения и научного метода. Для Гегеля Гете-ученый всегда оставался натуралистом-эмпириком. Впрочем, Гегель был достаточно объективен, чтобы признать для себя благотворное влияние позиции Гете. «Когда я думаю о своем духовном развитии,— писал он поэту,— то я вижу, что вы повсюду переплелись с ним, и я могу себя назвать одним из ваших сыновей; мой дух получил от вас способность сопротивляться стремлению к абстрактному» [13].

Не только аналогичные восторженные отзывы, не только согласие Гегеля с гетевским учением о цвете, которое поэт ставил себе в заслугу больше, чем что-либо другое, заставляли Гете отвечать взаимной симпатией великому диалектику. Гете понимал значение гегелевского метода, видел, что Гегель стремится к той же цели, что и он сам, хотя идет другими путями. Цель эта — познать действительность в ее целостности, противоречивости, непрерывном развитии. Поэтому он был вполне искренен, когда писал Гегелю «Пусть все, что я еще способен создать, примкнет к тому, что вы основали и строите» [14].

Но Гете не мог согласиться со стремлением Гегеля включить в философию христианскую религию. Весьма неодобрительно отзывался Гете о юбилейной медали, выбитой в честь шестидесятилетия Гегеля. На медали были изображены сова и крест, символизировавшие единство философии и теологии в гегелевском учении. Этот «союз» веры и знания, сводящийся в конечном итоге к подмене науки религиозными догмами, отпугивал Гете от объективного идеализма.

С еще большей решительностью отвергал Гете субъективный идеализм. «Гете был в такой степени реалист,—

---

[12] Гете. Сочинения, т. X. ГИХЛ, 1937, стр. 168.
[13] «Briefe von und an Hegel», Bd. 3. Hamburg, 1952, S. 83.
[14] Ibid., S. 42.

рассказывает Шопенгауэр,— что он никак не хотел согласиться с тем, что объекты как таковые существуют лишь постольку, поскольку их представляет познающий субъект. Что! — воскликнул он однажды, окинув меня взором Юпитера,— свет должен существовать лишь постольку, поскольку вы его видите? Нет! Вы не существовали бы, если бы не было света» [15].

На глазах Гете складывалось учение Фихте, некоторые моменты которого могли бы импонировать ему. (Вспомним хотя бы фаустовское «В начале было дело!» и сравним с принципом деятельности, развитым в «Наукоучении».) Гете ценил в Фихте прекрасного лектора, умного собеседника, оригинальный и творческий ум. Но субъективно-идеалистическая основа фихтеанства оставалась ему глубоко чуждой и вызывала с его стороны лишь насмешки. Этим, пожалуй, объясняется и довольно равнодушное отношение Гете к судьбе Фихте, который вынужден был оставить кафедру в Иене по совершенно необоснованному обвинению в атеизме.

Сложным и противоречивым было отношение Гете к философии Канта. Как и почти вся образованная Германия, на выход в свет «Критики чистого разума» он не обратил внимание. Лишь постепенно, главным образом под влиянием Шиллера, он усваивал некоторые идеи Канта, хотя кантианцем так и не стал.

В споре Гердера и Канта Гете занял промежуточную позицию. «С Гердером я не мог согласиться, а за Кантом я не смог следовать»,— писал он впоследствии. Гете не мог согласиться с резко отрицательным отношением Гердера ко всему тому, что было создано Кантом, но в то же время он не мог идти путем кантовского агностицизма. Он нашел, в частности, весьма убедительные и едкие слова для опровержения естествоиспытателя Галлера, утверждавшего, что человек не может проникнуть в глубь природы и должен довольствоваться лишь внешними ее проявлениями. Гете верно подметил основной недостаток как кантовской, так и всей идеалистической философии. И та и другая, по его словам, «никогда не доходит до объекта».

И все же Гете был многим обязан Канту, особенно его «Критике способности суждения». Об этом он сам говорит в двух небольших заметках, представляющих большой

[15] W. Victor. Goethe. 1809. Weimar, 1955, S. 164.

интерес: «Влияние новой философии» и «Созерцательная способность суждения». В кантовской «Критике способности суждения» Гете нашел ряд мыслей, которые совпадали с его «прежним творчеством, деятельностью и мышлением». Это была в первую очередь критика вольфианской телеологии, которая всегда внушала Гете чувство отвращения своей явной связью с христианским вероучением. Это было стремление найти единые принципы для анализа природы и искусства. Это была, наконец, четкая постановка основной для Гете диалектической проблемы познания, к решению которой поэт шел своими путями в процессе художественного и естественнонаучного творчества.

Речь идет о познании органического целого. Кант показал, что средства обычного рассудочного мышления здесь бессильны: особенное для логики формальной всегда отличается от всеобщего случайными признаками. Между тем в органическом целом, которое представляет собой не просто сумму составляющих его частей, такая связь должна носить необходимый характер. В «Критике способности суждения» Кант говорит о возможности существования особого божественного, интуитивного интеллекта-прообраза, который снимал бы противоречие между особенным и всеобщим, видел бы необходимую связь между ними.

Так вопрос ставился впервые. Дальнейшее развитие немецкой классической философии показало плодотворность подобного подхода к проблеме познания, который повлиял не только на одного Гете. Гегель в своем учении о конкретном понятии искал пути к решению этой проблемы средствами диалектической логики. Система логических категорий, подвижных и переходящих в свою противоположность, по его мнению, дает возможность познать развивающееся органическое целое.

Перед Гете открылась иная возможность решения проблемы всеобщего. Согласно его учению о «первичном феномене», человек в единичном может увидеть всеобщее, в явлении раскрыть сущность. Это вйдение есть нечто большее, чем простое восприятие, но оно носит все же чувственный характер. Способность к нему Гете называл «созерцательной способностью суждения».

В связи с этой проблемой мы можем выяснить отношение Гете к философии Шеллинга. Последний также искал пути решения проблемы, поставленной Кантом. То, о чем Кант говорил лишь гипотетически — о божественном,

интуитивном интеллекте, Шеллинг положил в основу своего учения об интеллектуальной интуиции. Диалектически — всеобщее, по Шеллингу, интеллект может созерцать непосредственно; это созерцание не связано ни с чувственностью, ни с логическим мышлением. Интеллектуальная интуиция, по Шеллингу, есть такое знание об объекте, которое одновременно является созиданием, производством объекта. Гете, разумеется, был далек от подобной мистификации познания и познаваемой реальности. Познание для Гете — отражение объективного мира. Теория познания Шеллинга насквозь аристократична, интеллектуальная интуиция — божественный дар, доступный лишь избранным, способность к познанию не может быть приобретена в результате обучения. По Гете, путь к истине прокладывается объединенными усилиями всего человечества; труд, наука, искусство совместно разгадывают тайны природы, и в творчестве выдающейся личности лишь концентрируется воля и сознание коллектива. Диалектика Гете по духу своему демократична. Нет человека, говорил Гете, которому не дано внести свою долю в дело науки.

Не соглашаясь с Шеллингом в некоторых коренных теоретических вопросах, Гете вместе с тем с большим интересом следил за его творчеством, оценивая его иногда даже весьма положительно. Его привлекало стремление Шеллинга поставить важнейшие философские проблемы естествознания и искусства.

Итак, проявляя интерес и внимание к современной ему философии, Гете не примкнул ни к одной из существовавших в его время в Германии школ идеализма. Более того, он выступал их неизменным критиком. В связи с этим буржуазная историография создала легенду о «неоплатонизме» Гете [16]. Жизнерадостный гуманист Гете выдается за ученика Плотина, который стыдился, что у него есть тело. Эта попытка абсурдна, она имеет некоторое разумное основание лишь в том, что неоплатонизм в свое время (в средние века) оказал определенное положительное влияние на формирование пантеистических учений, впоследствии наполнившихся материалистическим содержанием. Реминисценции неоплатонизма можно найти в некоторых материалистических учениях вплоть до XVIII в. Но эти

[16] Обстоятельной критике эта легенда подвергнута в кн.: H. Lindner. Das Problem des Spinosismus in Schaffen Goethes und Herders. Weimar, 1960.

реминисценции играют роль лишь родимых пятен, рудиментов, напоминающих о происхождении. Между философией Гете и неоплатонизмом существует крайне отдаленная связь, опосредованная многовековым развитием европейского пантеизма; оставить без внимания это опосредующее звено, значит не заметить главного в философии Гете, которую он сам характеризовал как «гилозоизм» [17].

Непосредственное влияние на становление философских убеждений великого поэта оказал Гердер, который не только открыл Гете родники народной поэзии, научил любить и понимать Шекспира, но и приобщил его к своей пантеистической философии. В течение ряда лет Гердера и Гете связывали узы искренней дружбы, многие поэтические образы созданы Гете под влиянием Гердера, и не без основания высказывалось мнение, что в образе «Фауста» поэт воплотил близкие ему черты своего друга.

Начиная с 1773 г. Гете проявляет все возрастающий интерес к философу, открывшему перед ним новые горизонты. «Этот мыслитель,— писал Гете в „Поэзии и правде“,— который подействовал на меня так решительно и которому суждено было иметь такое большое влияние на мой склад ума, был Спиноза. Напрасно ища во всем окружающем мире воспитательных средств, подходящих для моей странной натуры, я, наконец, наткнулся на „Этику“ этого автора. Что я вычитал из этого сочинения, какие вложил в него при чтении собственные мысли, об этом мне трудно дать точный ответ, достаточно сказать, что я нашел здесь успокоение для своих страстей, и мне показалось, что передо мной открывается великий и свободный вид на умственный и нравственный мир» [18].

Еще до возникновения спора о пантеизме Гете становится убежденным сторонником спинозизма. Спиноза для него «святой», «самый близкий» по духу мыслитель. Он говорит о Спинозе с таким восторгом и волнением, как ни о ком ни до, ни после этого. Гете понимал значение идей Спинозы, видел их широкое распространение, предчувствовал неизбежность столкновения спинозистов с их противниками.

В споре о пантеизме Гете выступал заодно с Гердером. Так же как и Гердер, Гете пытался соединить пантеизм

---

[17] Goethe. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Stuttgart — Berlin, Bd. 28, S. 155.

[18] Гете. Сочинения, т. X, стр. 187.

Спинозы с идеей развития. Поиски диалектики вели Гете к выдающимся успехам в его естественнонаучных исследованиях, определяли его критическое отношение к механицизму.

Механицизму было недоступно объяснение развития природы, и это отталкивало Гете от некоторых крайностей французского материализма. Гете весьма отрицательно отзывался о «Системе природы» Гольбаха, находя его мировоззрение бесцветным и мертвенным. По мнению Гольбаха, писал Гете, материя существовала вечно и вечно была в движении, и только благодаря этому движению направо и налево и во все стороны должны были возникнуть бесконечные проявления бытия. «Но и этим мы могли бы удовлетвориться, если бы автор действительно построил перед нашими глазами мир из своей движущейся материи. Но он, по-видимому, знал о природе столь же мало, как и мы» [19].

Нетрудно увидеть в этих словах Гете, что его критика направлена не против материализма вообще, а против попыток механистически объяснить все процессы объективной реальности. Применение механических принципов в науке о живых существах, по мнению Гете, имеет только отрицательное значение; «органические существа кажутся тем совершеннее, чем меньше применимы к ним принципы механики» [20]. Главный признак тел мертвой природы — «безразличие частей в отношении их сосуществования, их координации и субординации... Как заметно отличаются от них органические существа, даже самые несовершенные. Они перерабатывают в различные определенные органы воспринятую пищу и притом только часть ее, выбрасывая остальное. Эта часть используется особенным и своеобразным путем, причем многие вещества, различно соединяясь, приобретают во время развития ту форму, которая свидетельствует о многообразнейшей жизни и которую, если ее разрушить, уже нельзя вновь восстановить из остатков живого» [21].

Эти мысли были высказаны Гете еще в середине 90-х годов XVIII в. В дальнейшем он неоднократно возвращается к ним и подкрепляет их все новыми и новыми соображе-

---

[19] Гете. Сочинения, т. X, стр. 49.

[20] И. В. Гете. Избранные сочинения по естествознанию. Изд-во АН СССР, 1957, стр. 105.

[21] Там же, стр. 197.

ниями. В последние дни своей жизни, комментируя известный спор между Сент-Илером и Кювье и в значительной степени сочувствуя идеям первого, Гете подчеркивает вместе с тем слабость позиции французского эволюциониста, которая, по его мнению, протекает из недостатков французского языка. Французское слово «materiaux», которым обозначают части органического существа, означает лишь предметы, между собой не связанные, даже не зависящие друг от друга. Неудачно, по мнению Гете, и слово «composition» — «родственное предыдущему механическому... Органы не компонируются из частей, как чего-то заранее готового; они развиваются один из другого и один в связи с другим». «Embranchement» является также «техническим словом плотницкого ремесла». Во всех этих терминах Гете видит «отзвук той эпохи, когда нация, будучи во власти сенсуализма, привыкла к материальным, механическим, атомистическим выражениям» [22].

Гете критиковал только тех материалистов, которые более или менее придерживались механистических взглядов. Антипатия к Гольбаху не помешала, однако, положительному отношению Гете к Дидро. Благодаря Гете известное произведение Дидро «Племянник Рамо» увидело свет на немецком языке раньше, чем на языке оригинала.

Дидро говорил, что без идеи целого нет философии. Для Гете это было аксиомой. Только рассмотрение природы как единого органического целого позволяет увидеть ее развитие. Но как происходит развитие, где скрываются его движущие силы? Молодой Гете не мог ответить на эти вопросы.

В дальнейшем занятия ботаникой, сравнительной анатомией, физикой, геологией, размышления над общественным процессом значительно обогатили диалектику Гете, пролили некоторый свет на движущие силы развития. Когда на склоне лет на глаза Гете попала статья «Природа», написанная им в юности, он даже усомнился в своем авторстве, столь отличались изложенные в ней мысли от его воззрений позднего времени. По его мнению, статье не хватало созерцания двух маховых колес всей природы — понятий полярности и повышения (Steigerung). «Первое принадлежит материи, поскольку мы мыслим ее материальной, второе, напротив, ей же, поскольку мы мыслим ее

---

[22] Там же, стр. 254.

духовной; первое состоит в непрестанном притяжении и отталкивании, второе — в вечно стремящемся подъеме. Но так как материя без духа, а дух без материи никогда не существует и не может действовать, то и материя способна возвышаться, так же как дух не в состоянии обойтись без притяжения и отталкивания» [23].

Полярность и повышение — основные принципы диалектики Гете. Каждое явление имеет свою полярность, противоположное себе явление. Эти два явления находятся на одной ступени развития и взаимно обусловливают друг друга. Их взаимодействие приводит к возникновению третьего явления, которое, однако, стоит уже на следующей, более высокой ступени развития.

Развитие идет через отрицание старого, отжившего. Гете увидел творческую, положительную роль отрицания и в образе Мефистофеля воплотил идею всеотрицающей силы, «желавшей вечно зла, творившей лишь благое».

Вместе с тем в понимании противоречия Гете не дошел до признания «борьбы», столкновения противоположностей как движущей силы развития. Развитие представлялось ему постепенным процессом без скачкообразных переходов. Отрицание скачков в природе соответствовало его гилозоистической точке зрения, согласно которой вся материя обладает духовными потенциями.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Ныне устарело многое из того, что написано Гете-философом и лишь его эстетическая теория по-прежнему в полной мере сохраняет свою непреходящую ценность. Гете был прав, утверждая, что художественный способ познания больше всего соответствует его природным склонностям. Он обладал не только могучим поэтическим даром, но и удивительной способностью проникать в глубины художественного освоения мира, схватывать самую его сущность, находить в деятельности человека эстетический смысл. Даже в естественнонаучных изысканиях Гете, особенно в попытках дать им теоретическое осмысление, виден прежде всего художник и эстетик.

Из того, что было им создано, сам Гете больше всего ценил свое учение о цвете. Он полагал, что ему удалось

[23] И. В. Гете. Избранные сочинения по естествознанию, стр. 364.

опровергнуть Ньютона, открывшего преломление света. Начало заблуждению положил неудачно поставленный опыт с призмой: Гете не удалось разложить луч света на составные части, вместо спектра он увидел белые и темные пятна, окрашенные лишь там, где они соприкасались. Отсюда он сделал вывод: все цвета возникают в результате смешения двух основных — белого и черного. Явления природы, казалось, подтверждали его мнение: солнце, затемненное туманом или облаком, представляется нам желтым или красным; дым в лучах солнца приобретает голубоватый оттенок. Гете потратил немало времени и сил, провел множество опытов, исписал тысячи страниц, чтобы обосновать свой взгляд, свою точку зрения художника, который берет цветовую гамму как целое.

Естествознание отвергло точку зрения Гете. Вот приговор крупнейшего немецкого физика, благоговеющего перед своим великим соотечественником-поэтом: «Учение Гете о цвете может, конечно, обогатить физика знанием отдельных специальных областей. Из него можно узнать, в частности, о реакции глаза на цветовой импульс, относительно цветов химических соединений или явлений рефракции. Но в целом учение Гете физик принять не может» [24]. Вместе с тем Гейзенберг справедливо отмечает художественное значение учения Гете.

Действительно, «Farbenlehre» Гете — один из немногих примеров того, как теория искусства способна опередить его практику. Раньше, чем живописцы вдохновились задачей воспроизведения всей сложности реальных цветовых отношений, Гете уже обдумывал эту проблему.

Говорят, что Делакруа открыл цветные тени предметов. В «Очерке учения о цвете» Гете один из разделов посвящен этой теме. Окраска вещей есть цветовое соотношение между ними — эта аксиома современной живописи была фактически сформулирована Гете. Он подробно описал физиологическое, эстетическое и нравственное воздействие цвета. Цвет способен вызвать определенное душевное состояние. Желтый цвет производит теплое и приятное впечатление, но загрязненный желтый цвет или желтая краска, приданная нечистым и неровным поверхностям (сукно, войлок и т. д.), превращает прекрасное в гадливое.

---

[24] В. Гейзенберг. Философские проблемы атомной физики. ИЛ, 1953, стр. 58.

Синее вызывает в нас чувство холода и уходящего вдаль пространства. Красное создает впечатление серьезности и величия. Исключительный интерес для живописца представляют мысли и наблюдения Гете о характере цветовых сочетаний, гармонических и дисгармонических, о колорите, светотени и т. д.

Гете понимал, что он пишет для художников. К ним он обращается с призывом преодолеть свойственное людям искусства отвращение к теории и проверить на практике выдвинутые им положения. Физикам, у которых его идеи не встречали поддержки, подобных предложений он не делал. Естествоиспытатели сразу указали поэту на ошибку, допущенную им при опыте с призмой. Но в данном случае имело значение не неудачный физический эксперимент, а давно вынашиваемое стремление Гете создать теоретические основы изобразительного искусства.

В биологии Гете повезло больше, чем в оптике. Здесь он совершил подлинное открытие, обнаружив межчелюстную кость у человека; ему удалось также проследить генетическую связь между различными органами растений. Гете принадлежит выдающееся место в числе предшественников эволюционной теории. Факт эволюции у Гете не вызывает сомнений, не ясны ему лишь ее факторы. Независимо от Ламарка Гете разрабатывает идеи о влиянии среды на жизнь организма. «Мир живых существ,— пишет историк естествознания В. В. Лункевич,— расколотый железными руками Линнея и Кювье на отдельные замкнутые, раз навсегда застывшие группы с соответствующими священными этикетками, был вырван властной рукой Вольфганга Гете из объятий смерти и возвращен к жизни — жизни подвижной, изменчивой, многоликой, но единой в своем разнообразии... Гете осветил затхлую атмосферу, которой дышали тогда многие выдающиеся натуралисты, либо уносившиеся в дебри теологической или телеологической метафизики, либо сводившие науку, к сухому, всемертвящему перечню разрозненных или в лучшем случае, внешне систематизированных фактов [25]. Но когда Гете попытался сформулировать некоторые общие методологические идеи, то на поверку оказалось, что он разрабатывает метод, имеющий в науке весьма ограниченное применение, а подлинная среда которого — искусство.

[25] В. В. Лункевич. От Гераклита то Дарвина, т. 2. Учпедгиз, 1960, стр. 246, 265.

Исходный пункт рассуждений Гете — констатация ограниченности эмпирического знания. «Ничего нет опаснее,— пишет он в статье „Опыт как посредник между объектом и субъектом“ (1793 г.),— как хотеть доказать какое-нибудь положение непосредственно экспериментом». Гете как-будто предвидел аргументацию современных позитивистов, выступающих против философских обобщений и требующих проверки в опыте всех теоретических положений. «Каждое наблюдение, которое мы делаем, каждый опыт, посредством которого мы его повторяем, есть собственно только изолированная часть нашего познания» [26]. Отдельный эксперимент, отдельное наблюдение над явлением не дает нам знания о целом, частью которого выступает данное явление. Между тем «в живой природе ничего не происходит, что не стояло бы в тесной связи с целым, и если отдельные наблюдения кажутся нам изолированными, если на эксперименты нам приходится смотреть как на изолированные факты, то этим еще не сказано, что они и существуют изолированно, и вопрос только в том, как найти связь этих феноменов, этих событий» [27].

Итак, вопрос ставится о том, как познать целое. Выше мы отмечали, что эту проблему Гегель, Шеллинг и Гете пытались решить тремя различными путями. Гегель создал диалектическую логику, учение о конкретном понятии, которое раскрывается лишь в системе категорий и содержит в себе свою противоположность. Шеллинг искал выхода в интеллектуальной интуиции,—иррациональном, ничем не опосредованном сверхчувственном вйдении, доступном лишь избранным натурам. Гете положил начало учению о типическом. Он стоял на правильном пути, но это был путь художественного освоения мира.

Простым, единственным экспериментом нельзя схватить целое, но этого можно достичь «опытом более высокого рода», опытом «адекватным идее»; последний сливается с вещами, взятыми в их всеобщности.

В одном из набросков 1798 г. Гете различает три вида явлений, которым соответствуют три вида эмпирического знания.

1. Эмпирический феномен — явление, которое может заметить любой человек.

---

[26] И. В. Гете. Избранные сочинения по естествознанию, стр. 370.

[27] Там же, стр. 372.

2. Научный феномен — явление, повторенное в иных условиях, чем оно было известно ранее.

3. Чистый феномен — результат всех опытных данных, которые никогда не могут существовать изолированно, но обнаруживаются в постоянной связи явлений.

Чистый или первичный феномен (Urphänomen) — это цель познания. Достигается она не иррационалистическим путем, к ее обнаружению приводят «практические и сами себя исправляющие операции обыденного человеческого рассудка» [28].

Таким образом, «первичный феномен», по Гете, это не платоновская идея, отражением и порождением которой служат предметы действительности, это сам предмет, но только наиболее характерный; это особенное, с наибольшей полнотой воплощающее всеобщее, единство явления и сущности.

Учение о «первичном феномене» — центральная идея философии Гете. В естествознании она, однако, не нашла применения: Гете безуспешно искал «первичное растение», конструировал образ «первичного животного». Но в эстетике идея «первичного феномена», стремление Гете найти для абстрактной мысли наглядное, чувственно воспринимаемое выражение оказались исключительно плодотворными. Здесь берет свое начало учение о реализме, как о художественном методе, о типическом в жизни и в искусстве.

Типическое (Гете не употребляет еще этого термина) есть реальное отношение вещей, свойство самой действительности. В одном из писем к Шиллеру Гете рассказывает о поэтическом настроении, которое возникает у него под воздействием самых обыденных предметов. «Я пристально рассмотрел предметы, которые производят на меня подобное впечатление, и к моему удивлению заметил, что они являются собственно символическими. Другими словами...— это выдающиеся случаи, которые в своем характерном многообразии стоят предо мной как представители многих других, заключают в себе известную полноту вещей, требуют известной последовательности, возбуждают во мне представления о сходных и совсем иных вещах и, таким образом, как с внешней, так и с внутренней стороны, требуют известного единства и всеобщности... До сих пор я нашел только два подобных предмета: место, где я живу,

[28] В. Лихтенштадт. Гете, стр. 318.

которое с точки зрения своего положения и всего того, что на нем происходит в каждый данный момент, является символическим, и пространство моего дедовского дома, двора и сада, где жил старый франкфуртский старшина в условиях в высшей степени ограниченных и патриархальных. Затем оно оно было превращено умными и предприимчивыми людьми в полезнейшую складочную и рыночную площадь. Предприятие это благодаря странным случайностям погибло во время бомбардировки, но и теперь, почти всюду покрытое кучами мусора, оно все же стоит в два раза больше, чем было заплачено теперешним владельцем моим родным одиннадцать лет тому назад. Поскольку можно думать, что это место опять будет куплено и восстановлено новым предпринимателем, постольку вы легко увидите, что оно с разных точек зрения и особенно в моих глазах является символом многих тысяч других случаев в этом промышленном городе» [29].

Идея об объективной природе факторов, вызывающих поэтическое настроение, разумеется, не могла встретить поддержки у Шиллера. «Вы говорите так,— отвечал он Гете,— как если бы здесь особую важность имел предмет; с этим я не могу согласиться. Конечно, предмет должен что-нибудь значить, как и поэтический предмет должен чем-нибудь быть, но в конце концов душа решает, значит ли для нее что-нибудь известный предмет, и, таким образом, пустое и содержательное, по-моему, заключается больше в субъекте, чем в объекте» [30].

Гете видел эстетическое начало в самой действительности. Искусство для него — «подражание природе» (в понятие природы включались им также «естественные» законы общества). Задача художника «схватить и выразить смысл природы». В первый период творчества, в период «Бури и натиска» за этим требованием скрывался протест против обветшалых условностей придворного классического искусства. Гете — поклонник немецкого национального искусства, проявление которого он видел в народной поэзии и готической архитектуре. В литературе его идеал — Шекспир.

С восьмидесятых годов начинается увлечение Гете античностью, которая представляется ему воплощением

---

[29] Гете и Шиллер. Переписка. М., «Academia», 1937, стр. 308—309.

[30] Там же, стр. 324.

гармонических отношений между людьми. Культ античности, «классицизм» Гете был своеобразной формой критики современной ему буржуазной культуры и обоснования реалистических принципов в искусстве.

Общность взглядов на античность, идея эстетического воспитания как средства преобразования общества сблизила Гете с Шиллером. Однако Гете не разделял шиллеровского преклонения перед эстетикой Канта, слабые стороны которой для него были очевидны. Он не мог принять кантовского субъективизма и той стены, которую возводил Кант между трудом и художественной деятельностью. Труд и искусство для Гете идут близкими путями, которые, по его мнению, окончательно сольются в будущем обществе, когда ремесло станет «строгим искусством». Вера в преобразующую роль труда усиливается у Гете в последние десятилетия его жизни; к этому времени он разочаровывается в попытках построить культуру по античному образцу, прощается с иллюзиями эстетического воспитания как самоцели. Он понимает, что действительность, деятельность, «строгое искусство» выше «свободного искусства», искусства как такового. Своего героя — Вильгельма Мейстера, художника по натуре, Гете делает врачом, который своим «строгим искусством» спасает жизнь сыну. Гете все больше на первый план выдвигает практику, разумея под этим не ненавистный ему практицизм бружуазного общества, а преобразующий, облагораживающий, гармонический труд. Его девиз — «от полезного через истинное к прекрасному». Немудрено, что Гете отвергает реакционный романтизм как «больное», уводящее от жизни искусство. Художественный метод, который он разрабатывает,— это реализм.

Если Гете в период «Бури и натиска» мечтал о растворении человека в природе, считал основой искусства стихийное, бессознательное начало в человеке, то в зрелости он рассматривает художника как воплощение разумной деятельности. Искусство есть произведение человеческого духа, поэтому оно часть природы, но как активная деятельность человека оно «поднимается» над природой, поскольку «в нем сведены воедино объекты, обычно рассеянные по миру, и даже все наиболее пошлое изображается в его подлинной значимости и достоинстве» [31]. В этом смыс-

---

[31] Гете. Сочинения, т. 10, стр. 448.

ле Гете стоит за идеализацию в искусстве, являющуюся, однако, не отрывом от явлений действительности, а средством их обобщения и воплощения в художественных образах. За недостаточное акцентирование организующей, упорядочивающей стороны искусства Гете критиковал эстетическую теорию Дидро, которую, однако, в целом оценивал высоко.

Правдивое в искусстве и правдивое в природе — не одно и то же, и «художник ни в коем случае не должен, не в праве даже стремиться к тому, чтобы его произведение казалось бы новым произведением природы» [32]. Точная копия предмета — это не художественное произведение. Гете посмеивается над древней легендой о живописце Зевкисе, написавшем вишни столь правдоподобно, что птицы пытались клевать их. К этой истории он присовокупляет другую — об обезьяне, выковыривавшей жуков из иллюстраций в книге по естественной истории. Высшее, что может достигнуть «простое подражание природе» — это удвоение объекта. Если на полотне точно воспроизвести комнатную собачонку, то вместо одной болонки будет две. Простое подражание «втягивает нас в круг единичного и в высшей степени замкнутого существования, мы дивимся возможности подобной операции, мы даже испытываем известное удовольствие, но удовлетворить нас по-настоящему такое произведение не может, ибо ему недостает правды искусства, этого признака красоты» [33]. Простое подражание, говорит Гете, это только «преддверие» искусства.

Преддверием искусства является и другая крайность, абсолютная противоположность «простого подражания» — воспроизведение некоторой природной целостности при игнорировании деталей. В некоторых случаях подобный подход художника к натуре (Гете называл его «манерой») вполне оправдан. Его следует применять к предметам, которые содержат в себе много мелких составляющих частей. Последние должны приноситься в жертву во имя целостности основного объекта. Так, замысел художника, создающего ландшафт, оказался бы разрушенным, пожелай он остановиться на частностях вместо того, чтобы закрепить представление о целом. Но нельзя забывать и о границах применения «манеры», иначе она легко становится

---

[32] Там же, стр. 446.
[33] Там же, стр. 499.

«пустой и незначительной». Над теми, кто пренебрегает натурой, кто произвольно обращается с ней, Гете иронизирует не менее едко, чем над копиистами природы. «Их прозвали „рыцарями видимости“, ибо они гонятся за видимостью, пытаются всячески занять ею воображение, не заботясь о том, удовлетворяет ли она требованиям искусства. Называли их и фантомистами, потому что их влечет к себе пустая призрачность; фантастами, ибо им свойственна бессвязанность и разорванность образов, искаженных как в сновидении» [34]. Все это сказано как бы в адрес современного формализма.

Итак, Гете отвергает как рабское копирование, так и произвольное обращение с природой. Наиболее совершенный художественный метод, в его терминологии — «стиль», покоится «на глубочайших твердынях познания, на самом существе вещей, поскольку нам дано его распознать в зримых и осязаемых образах» [35]. Подлинная выразительность и сила в искусстве достигается за счет того, что художник, изображая центральный образ, подчиняет ему все остальное; внимание зрителя приковывается к главному, через которое создается впечатление о целом. Следовательно, «стиль» — это метод создания типических образов, передачи сущности через явление, всеобщего через особенное. Причем, подчеркивает Гете, «огромная разница, подыскивает ли поэт особенное для всеобщего или видит в особенном всеобщее. В первом случае возникают аллегории, где особенное служит лишь примером, случаем всеобщего; второй случай характеризует собственную природу поэзии, она передает особенное, не думая о всеобщем, не указывая на него. Кто, однако, схватывает это живое особенное рано или поздно, не замечая, получает одновременно и всеобщее» [36].

Здесь Гете сопоставляет свой метод с методом Шиллера. Первый случай — это то, что Маркс называл писать «по-шиллеровски, превращая индивидуумы в простые рупоры духа времени» [37]. Второй случай — это полное, незаметное слияние идеи и образа, к которому стремились

---

[34] Гете. Сочинения, т. X, стр. 500.

[35] Там же, стр. 401.

[36] Goethe. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, Stuttgart — Berlin, S. 261.

[37] К. Маркс и Ф. Энгельс. Об искусстве, т. I. М., Искусство, 1957, стр. 26.

Шекспир и Гете. Когда создателя «Фауста» спрашивали, какую идею хотел он воплотить в своей поэме, он отказывался отвечать на этот вопрос; вместе с тем Гете давал охотно пояснения к отдельным местам трагедии, особенно во второй ее части. Отказ Гете сформулировать единую идею «Фауста» означал не безыдейность, а, наоборот, идейно-художественную неисчерпаемость его величайшего создания. «В самом деле, хорошая была бы эта штука, если бы я попытался такую богатую, пеструю и в высшей степени разнообразную жизнь, которую я вложил в моего „Фауста", нанизать на тонкий шнурочек одной, единой для всего произведения идеи»[38].

Насколько глубоко Гете понимает природу художественного обобщения, настолько лишь в общей форме он чувствует связь между развитием общества и искусства. В «Литературном санкюлотстве» (1795 г.) Гете ставит вопрос: «Когда и где создается классический национальный автор?» Только тогда, отвечает он сам себе, когда народ находится в состоянии расцвета. «Каждый, даже величайший гений, в некоторых своих произведениях терпит ущерб от своего века и, напротив, при известных обстоятельствах от него выигрывает. Превосходного национального писателя можно ожидать только от стоящих на определенном уровне наций»[39]. Это правильная, но все же довольно общая мысль, не поднимающаяся выше того, что было сказано по этому поводу Винкельманом и Гердером.

ГЕТЕ И КНЕБЕЛЬ

В «Кампании во Франции», вспоминая о событиях 1792 г., о философских исканиях того времени, Гете жалуется на свое духовное одиночество. Конечно, в обстановке интервенционистского похода, среди французов-эмигрантов, которых он презирал, и прусских офицеров, которым нужно было растолковывать смысл и значение происходившего, Гете чувствовал себя чужим и непонятым. Иначе было в Веймаре, где вокруг него давно сложился кружок людей, близких по мировоззрению,— таких же, как он, вольнодумцев и противников идеализма. В 1787 г. поэт-

---

[38] И. П. Эккерман. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М.— Л., 1934, стр. 719.

[39] Гете. Сочинения, т. X, стр. 405.

кантианец Кернер писал Шиллеру о «ненависти гетеанцев к спекуляции». Кто же были эти гетеанцы?

Это прежде всего Гердер — учитель и друг Гете. Это Виланд — «немецкий Вольтер», выдающийся сатирик, издатель прогрессивного журнала «Немецкий Меркурий», оказавший сильное влияние на формирование мировоззрения ряда передовых мыслителей. Виланд не был ни материалистом, ни атеистом. Сделав Демокрита героем своего философского романа «Абдериты», он изобразил его таким же скептиком и эмпириком, каким он был сам. Виланд критиковал официальную церковь, но верил в существование «верховного существа» и благоговел перед ранним христианством. Когда Наполеон в беседе со стариком Виландом высказал сомнение в реальности личности Христа, «немецкому Вольтеру» чуть не сделалось дурно. Виланд был противником деспотизма и тирании, но революционные идеи оставались ему чужды.

К веймарскому окружению Гете принадлежал Август Эйнзидель — убежденный материалист, мечтавший о «золотом веке» человечества. Но, пожалуй, наиболее близким по философским убеждениям для Гете был его друг Карл Людвиг Кнебель (1744—1834).

В молодости Кнебель служил в армии Фридриха II; десятилетняя служба в прусских войсках сделала его противником абсолютизма и милитаризма. Переселившись в Веймар, Кнебель стал воспитателем детей веймарского герцога. Здесь возникла дружба с Гете, прочная и искренняя, продолжавшаяся более чем полстолетия.

Кнебель прожил долгую жизнь, он много думал, но мало писал; после его смерти было издано три небольших тома литературного наследства. В третьем томе собраны философские работы.

Это статьи, заметки, наброски, афоризмы. Круг теоретических интересов Кнебеля неширок, Кнебель часто повторяется, как бы возвращаясь к волнующей его проблеме, чтобы снова подтвердить свою точку зрения. С поразительной настойчивостью проводит он материалистический взгляд на действительность. Не случайно прусская цензура запретила в пределах королевства распространение третьего тома сочинений Кнебеля.

Во всем том, что написано Кнебелем, чувствуется влияние Гердера, это те же проблемы, те же принципы, только сформулированы они четче, яснее, а выводы сделаны по-

следовательнее, без явных противоречий. Наиболее интересная работа Кнебеля — «Очерки об интеллекте» (1788 г.) — это своеобразное материалистическое резюме первых книг «Идей» Гердера.

С удивительной ясностью подходит Кнебель к проблеме, близкой основному вопросу философии. В введении мы уже цитировали то место из «Философских писем» Кнебеля, где он пишет, что все существующее есть либо только дух, либо материя. Сам Кнебель дает материалистический ответ на поставленную проблему: «Природа человека аналогична природе других существ. То, что мы называем духом, есть не что иное, как более высокая сила, основанная на свойствах природы» [40]. Кнебель решительно отвергает дуалистическую точку зрения: рассмотрение человека как порождение двух начал. Не приемлем для него и идеализм (спиритуализм, по его терминологии), который неизбежно приводит к субъективному идеализму. Мышление — это отношение, а не сущность.

Кнебелю ясна также ограниченность механистического материализма. «Система монад, атомов, первичных тел или как их еще там называют Эпикур и Лукреций мне кажется страдает тем главным недостатком, что все сводит к *механическому*. Но с точки зрения одной механики нельзя понять все явления этого мира. Даже если наши наблюдения, наш непосредственный опыт не выходит за ее пределы, то наш рассудок все же показывает, что мы должны допустить связи и действия более высокого типа, для понимания которых недостаточны формы и фигуры мельчайших частиц, как бы они не были малы. То же самое с движением. В чисто механическом виде, как его представляет Лукреций, его совершенно недостаточно для порождения целого» [41]. Нельзя объяснить механическими принципами явления жизни. Животные связи носят иной характер, чем просто химические. Кнебель — горячий поклонник Лукреция, он перевел на немецкий язык знаменитую поэму римского материалиста «О природе вещей»,

---

[40] K. L. Knebel. Literarischer Nachlass und Briefwechsel. Bd. III. Leipzig, 1840, S. 410. Различие между материализмом и идеализмом (спиритуализмом) Кнебель характеризует следующим образом: «Либо существует одна истинная сущность, либо все — сон... Мы должны перевернуть весь наш образ мышления. Мы начинаем с духовного, а им надо кончать. Надо последовательно пройти все ступени от низшего к высшему» (Ibid., S. 490).

[41] Ibid., S. 456.

но не принял его атомистических взглядов. Атомизм в глазах Кнебеля был равнозначен механицизму, не учитывающему специфику органического.

А для Кнебеля проблема органической структуры была центральной проблемой теории. В «Очерках об интеллекте» он исходит из следующего определения: «Под органической природой мы понимаем внутреннюю структуру тонких соотношений для выработки еще более тонких соотношений в определенных пребывающих формах» [42]. Растения, животные, человек все время перерабатывают одни формы и создают другие. Жизнь — это непрерывный процесс совершенствования форм. С большей определенностью, чем Гердер, формулирует Кнебель эволюционные идеи. Он рисует картину возникновения царства минералов, из которого постепенно под воздействием естественных факторов — воды, воздуха, солнца возникла живая материя — растительный мир. «За ним как результат еще более усложненных сил — животное царство, и наконец — человек» [43]. Человек — продукт земли, не что иное, как ее высшая и наиболее сложная сила.

Точку зрения органической структуры Кнебель проводит и при рассмотрении общества. Всякое существо принадлежит своему роду, точно так же и человек есть частица рода. «Ни один человек не может сказать, что он существует только благодаря самому себе и для себя одного... То, что мы называем личностью, можно было бы определить как способ, при помощи которого род проявляется в отдельных частях, таким образом, что каждая часть полагает, будто она есть особенная существующая сама по себе сущность» [44]. На самом деле человек, предоставленный самому себе,— беспомощен, его сила — ему подобные. Суще-

---

[42] K. L. Knebel. Literarischer Nachlass und Briefwechsel, Bd. III, S. 207.

[43] Ibid., S. 227. Через тридцать три года, в глубокой старости Кнебель снова возвращается в этой проблеме и высказывает те же мысли. «В споре элементов образуется организм. Отсюда возникает растение. Из растения насекомое. Последнее превращается вместе с растением в животное. Это распадается на многие виды высшего и низшего порядка. Чем сложнее организация, тем ближе она подходит к человеческой. Человек возникает в значительной степени просто как животное, но благодаря своей более высокой организации он получает способность к мышлению» (Ibid., S. 447). Разум возник естественным путем: «Граница, отделяющая разум от инстинкта, незаметна» (Ibid., S. 245).

[44] Ibid., S. 219—220.

ствование человека не представляло бы никакой ценности, если бы он не получил от других воспитания, не приобрел бы знаний, не обогатил бы свою натуру духовным богатством, накопленным человечеством. Исходя из этих посылок, совсем в духе Гердера, решает Кнебель проблему бессмертия. «Во истину мы не можем сказать, что человек умер, что его нет, когда остались существенные качества его существования, его интеллекта. В действительности он живет, в лучшей своей части, принимая новые формы в деятельности других... Вы не мертвы, прежние обитатели нашей земли! Ваши старания, ваши усилия, ваш опыт, ваше умение — это наше существование. Мы обрабатываем землю вашим плугом, вкушаем плоды, созданные вами» [45].

Идеи органической структуры сущего пронизывают этику Кнебеля. Ни один человек не может жить только для себя. Счастье человека в ощущении всеобщей гармонии, сохранении индивидуальности и реализации ее в общем благе. Отсюда проистекает любовь к родине, самопожертвование во имя большой цели. Главное в нравственном поведении человека — «внутренняя связь отдельного с целым, доходящая до полной гармонии» [46].

Единство части и целого — основа не только добра, но и красоты. Красота существует там, где можно сравнивать: одна прямая линия еще не может быть красивой. Красота познается слухом и зрением, потому что только эти чувства могут схватывать сразу множество разных отношений, сопоставлять их и оценивать. Обоняние — одностороннне и ограничено в своих возможностях; запах не может быть основой эстетического восприятия. Красота это не только внешняя гармония; высшая красота скрывается во внутренних связях человека и мира.

Тонко чувствуя диалектические взаимосвязи объективной действительности, Кнебель, однако, не ставит даже вопроса о диалектике субъективной, о воспроизведении в мышлении отношений части и целого, развития и т. д. Его теория познания выдержана в духе докантовского сенсуализма: мышление есть простое суммирование ощущений. Чувства — основа познания. Мышление — высшая ступень ощущения. Мышление сводится к трем операциям:

---

[45] Ibid., S. 221.
[46] Ibid., S. 229.

фиксации качеств вещей, сопоставления этих качеств и, в-третьих, суммированию полученного знания. Таков путь познания отдельных вещей. Понятие для Кнебеля — всего лишь общее представление. Вместе с тем Кнебель понимает, что этого недостаточно для раскрытия всеобщих отношений, и у него появляются некоторые скептические нотки, когда он говорит о познании всеобщего. «Честно говоря, истина во всеобщем для нас невозможна», можно лишь «угадывать всеобщее» [47]. Поэтому Кнебель очень сдержан в критике Канта, которого он называет «великим философом».

Кнебель — атеист по убеждениям, хотя слово атеизм (как и материализм) для него одиозно. Однако религия у Кнебеля не только не вызывает никаких симпатий, как у его друга Гердера, но представляется бесспорным порождением слабости интеллекта, неразвитости культуры.

Интересен отзыв Кнебеля о второй части работы Гердера «Идея философии истории человечества». Гердер, по мнению Кнебеля, переоценивает значение христианства; весьма сомнительными кажутся ему положительные последствия новой религии, и во всяком случае ее нельзя считать вершиной познания. «Что касается естественных наук, то допущение разумного существа является для их развития величайшим препятствием... Нетрудно доказать, что дух христианства испокон веков противодействовал любому настоящему познанию природы». Под влиянием критики Кнебеля Гердер переработал ряд глав своего основного труда.

В истории религии Кнебель различает три ступени, соответствующие трем ступеням развития человечества:

1) «животная» стадия, когда господствует фетишистская религия; 2) «образование общества», когда происходит рост и очищение духовных потребностей, 3) «разумная» стадия — эпоха познанной истины, свободная от суеверий. Современную ему эпоху Кнебель оценивал как переход к третьей стадии, как постепенное отмирание религии.

Гете освободил пантеизм Гердера от христианских и религиозных наслоений, наполнил его естественнонаучным содержанием. Но Гете, как и Гердер, о многом говорил на-

---

[47] K. L. K n e b e l. Literarischer Nachlass und Briefwechsel, Bd. III, S. 258.

меками, многое не договаривал. Кнебель поставил все точки над «i». Его взгляды — наиболее последовательная система «органического» материализма, т. е. материализма, исходящего из органической структуры действительности. Прав П. Рейман, характеризуя Кнебеля как «одного из наиболее ясных мыслителей до Маркса» [48].

Вместе с тем мы явственно видим слабое место в мировоззрении Кнебеля — его политические убеждения. Как и Гете, он противник абсолютизма, княжеского произвола и дворянских привилегий, но не революционер. Между тем даже в условиях отсталой Германии, особенно в период вторжения в нее войск революционной Франции, открывалась возможность поднять материалистическую философию на новую ступень, соединить с революционной практикой.

Осуществить это удалось только Форстеру и его единомышленникам.

---

[48] P. Reimann. Op. cit., S. 195.

Глава шестая

ГЕОРГ ФОРСТЕР И НЕМЕЦКОЕ ЯКОБИНСТВО

Среди блестящей плеяды немецких мыслителей XVIII в. Георг Форстер (1754—1794) занимает особое место.

Соединяя в себе качества крупного естествоиспытателя, философа, блестящего литератора, он был также выдающимся политическим деятелем, вождем революционных масс. Форстер чувствовал себя одинаково уверенно и на университетской кафедре и на трибуне Конвента. Возглавив первую демократическую республику на немецкой земле, выступив за присоединение Майнца к революционной Франции, он навсегда возбудил в себе яростную ненависть реакционеров и снискал горячие симпатии передовых людей не только своей эпохи, но и последующего времени. Ф. Энгельс поставил Форстера в один ряд с Томасом Мюнцером, причислив его к лучшим патриотам Германии [1].

Широкий отклик нашла деятельность Форстера у русских революционных демократов. «Удивительная натура, всесторонняя гуманность, пламенное желание практической деятельности, энергия резко отличают его от германцев того времени,— писал о Форстере Герцен,— как в его юношеских письмах все понятно и близко душе!» [2] Чернышевский рассматривал Форстера как прямого продолжателя дела Лессинга. В конце «Повести в повести», написан-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 572.
[2] А. И. Герцен. Сочинения, т. II. Изд-во АН СССР, 1954, стр. 330.

ной Чернышевским в Петропавловской крепости и поэтому изобилующей иносказательными выражениями, образы Лессинга и Форстера сливаются в один собирательный образ Григория Лесникова.

Форстер не только влиял на русскую культуру, но и сам испытал ее благотворное воздействие. Одиннадцатилетним мальчиком он сопровождал своего отца — естествоиспытателя и путешественника Иоганна Рейнгольда Форстера, ездившего в район Волги, чтобы ознакомиться с жизнью немецких колонистов. После возвращения из этого путешествия Форстеры жили некоторое время в Петербурге, где Георг учился в гимназии. Затем судьба забрасывает их в Англию. И. Р. Форстер получает там место преподавателя естественных наук в духовном колледже. Обстоятельства заставляют юного Форстера помогать семье, он дает уроки и делает переводы. С русского Георг Форстер переводит сочинение М. В. Ломоносова «Краткий российский летописец», которое было издано в Лондоне в 1767 г.

От английского правительства И. Р. Форстер получил предложение принять участие в кругосветном путешествии капитана Кука в качестве натуралиста. В плаванье, длившемся три года (1772—1775 гг.), Георг также был вместе с отцом. Он же описал это путешествие (английское правительство отняло у Форстера-отца предоставленное ранее право публикации материалов об экспедиции). Вышедшая в 1777 г. книга «Путешествие вокруг света» принесла молодому человеку европейскую известность. Двадцатичетырехлетнего Георга Форстера, академическое образование которого сводилось к десяти месяцам петербургской гимназии, приглашают в Кассель на должность профессора естественных наук. Живя в Касселе, Форстер сближается с Фридрихом Якоби. Он отдает дань увлечению мистицизмом, вступая в тайное общество розенкрейцеров — религиозных мечтателей и шарлатанов. Но постепенно мировоззрение Форстера освобождается от этих чуждых натуралисту наслоений. Крепнет его дружба с анатомом Земмерингом, физиком и философом Лихтенбергом. Форстер знакомится с Гете, а позднее, через его посредство, с Гердером.

В 1784 г. Форстер переезжает в Польшу, для того чтобы занять место профессора в Вильнюсском университете. Здесь он ведет переговоры с русским правительством относительно участия в кругосветном путешествии

капитана Муловского. Экспедиция, однако, не состоялась, и Форстер снова возвращается в Германию. В 1788 г. он принимает предложение возглавить университетскую библиотеку в Майнце.

Много дала Форстеру и трехмесячная поездка в Англию (1790 г.). По пути Форстер посетил рейнские города, Бельгию, Голландию; обратный путь лежал через революционную Францию. Если раньше он уделял наибольшее внимание общим проблемам мировоззрения, то теперь молодой ученый стал интересоваться проблемами социальными. По словам жены Форстера, в результате путешествия, он остался очень недоволен тем, что увидел в Англии, пребывание же во Франции, наоборот, вселило в него энтузиазм. Форстер, правда, еще не занимал революционной позиции, но симпатии его были на стороне санкюлотов. Этим объясняются его дальнейшие политические шаги. Когда осенью 1792 г. французская армия заняла Майнц, Форстер выступил в поддержку нового режима. Начался наиболее значительный этап в деятельности передового мыслителя, ставшего теперь революционным демократом. Форстер вписал яркую страницу в историю революционных традиций немецкого народа. Однако прежде чем рассмотреть участие Форстера в революционной борьбе, явившейся воплощением его социально-политических идей и, в свою очередь, влиявшей на их развитие, следует ознакомиться с его общефилософскими воззрениями.

ФОРСТЕР-ФИЛОСОФ

Формирование мировоззрения Форстера шло от идеалистического пантеизма к материализму. Пережив недолгое увлечение религией, он уже в Касселе начинает смотреть на мир глазами ученого, пытающегося проникнуть в тайны природы средствами естественнонаучного исследования. Форстер читает курс естествознания и его волнуют проблемы метода. В одной из своих ранних работ «Взгляд на природу как целое» Форстер критикует точку зрения, расчленяющую действительность на самостоятельные составные части.

«Когда расчленили науку, казалось, что этим самым победили все трудности. Возникли факультеты и в них почти неисчислимые подотделы и предметы. Каждая отдельная часть человеческого знания получила своих наблю-

дателей, которые посвятили себя этой части, не заботясь о целом. И из прекрасного тела исчезла прекраснейшая душа, и каждый окаменевший и отрезанный член рос под действием внутреннего брожения, превращаясь в своего рода чудовище. Каждый ценил только науку, которую он избрал, и казалось забывал, что она может способствовать счастью человечества только в соединении с другими науками. Так радуется ребенок, смотря на груду искусных игрушек, которые он своенравно перебил» [3]. Природу следует рассматривать как целое, где каждая часть находится во взаимной связи с другими, все время обновляется и развивается. Естествоиспытатель, приступающий к изучению той или иной области природы, должен бросить прежде всего общий взгляд на окружающий мир.

Этот общий взгляд поможет ученому обнаружить взаимную зависимость и обусловленность всех частей природы. Царство мировой природы связано с жизнью растений и животных. Особенности устройства животных и растений находятся в связи со свойством воздуха на земной поверхности, что в свою очередь зависит от положения земли или от расстояния земли от солнца. Если бы земля была больше отдалена от солнца, животные и растения не могли бы на ней жить и расти. Если бы земля была ближе к солнцу, то жизнь была бы также невозможна.

Из больших связей вытекают меньшие, подчиненные отношения. Вращение земли вокруг своей оси — это причина разделения временных отрезков на дни и ночи. Отсюда все живые обитатели земли имеют определенное время света и тьмы, бодрствования и сна.

Связи, пронизывающие деятельность, носят динамический, подвижной характер. Вещество, из которого состоят тела, находится в постоянном движении, вечном обновлении. На смену разрушающимся телам возникают новые образования, на смену гибнущим организмам — новая жизнь.

«Что за большое и великолепное зрелище этот непрекращающийся круговорот! Красота и совершенство целого при этом — это всеобщая конечная цель природы. Напрасно сопротивляются хрупкие создания этому мудрому установлению. Природа их не сохраняет, но она вызывает

---

[3] Г. Форстер. Избранные произведения. М., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 452.

к жизни бесчисленное множество новых созданий на их место. Земля должна себя украшать новыми силами, постаревшие, обессиленные тела должны полностью исчезнуть, и изобилие и красота вновь воцарятся на земле. Кого не радует это торжество природы в цветущее время года? Она смеется тогда над смертью, щедро отдавая ей из своих сокровищ немалую часть. Пусть смерть проглотит миллионы и еще миллионы новых цветов и зародышей; останется больше чем нужно для того, чтобы возместить любой урон и всюду распространить новую жизнь» [4].

Однако жизнь и смерть, разрушение и возрождение — это удел индивидов. Только отдельный организм существует во времени. Существование вида непроходяще, вечно, как сама природа. Форстер, таким образом, здесь рассматривает виды как неизменные, он не видит развития природы. Далек он и от материалистических позиций.

Форстер ставит вопрос о том, что представляет собой природа. Какой характер носят действующие в ней силы? Ответ его недвусмыслен: «Деятельная живая сила, действующая во всех нам известных творениях, духовна и незрима. Материя, которую эта сила обрабатывает, представляет собой огромную физическую массу, которую она не только не исчерпывает, но и делает неисчерпаемой. Время, пространство и эта материя суть ее средства, вселенная — ее арена, движение и жизнь — конечные цели.

Все явления в физическом мире — это действия этой силы» [5].

Итак, Форстер пока идеалист. Впрочем, для немецкого профессора той эпохи в этом нет ничего удивительного. Поражает другое: вводная лекция к курсу зоологии, т. е. его работа «Взгляд на природу как на целое», заканчивается неожиданным гимном труду человека. Автор ее не мог оставить без внимания природу, обработанную человеком, и самого человека — великого умножителя естественных богатств. Человек выводит новые сорта растений, новые виды животных, извлекает из недр земли полезные ископаемые, изменяет русла рек; даже море подчинил себе человек. Человек — хозяин земли. Его сила в объединении с другими людьми; горе, когда эта сила используется для войны и взаимного уничтожения, но великие чудеса спо-

---

[4] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 460.
[5] Там же, стр. 455.

собеп творить человек, занятый созидательным трудом.

Форстер обращается к своим слушателям с призывом превратить пустынные, заброшенные земли в цветущий сад. «Вставайте! Начнем осушать эти болота, оживлять эти мертвые воды... Стада должны вступить на эту некогда непроходимую землю и там найти обильную пищу, вечнозеленые пастбища, чтобы все сильнее размножаться. Эти новые вспомогательные средства мы используем для завершения нашего дела; мы заставим вола под ярмом взбороздить землю. Вскоре появятся новые всходы на наших полях, и новая омоложенная природа выйдет из наших рук» [6].

В этих словах, полных поэтического пафоса и эмоционального напряжения, слышится голос человека, который поставил своей целью служение обществу. Молодой Форстер считает, что путь к общему благу лежит через покорение природы, он, правда, еще не видит социальных препятствий на этом пути, но полон благородного энтузиазма, который был ему присущ до последних дней жизни.

Постепенно в мировоззрении Форстера происходят серьезные сдвиги. Он освобождается от груза идеалистических предрассудков и все увереннее подходит к идеям развития и материалистического истолкования природы. Значительную роль в этом процессе сыграло знакомство с работами Гердера, котрые, как он сам отмечал, удержали его от того, чтобы впасть в другую крайность — механистический материализм. По поводу «Идей к философии истории» Форстер писал: «Последнее произведение Гердера, несмотря на все его недостатки и гипотезы, во многом помогло мне встать снова на правильный путь» [7]. Вскоре Форстеру представилась возможность высказать в печати свое отношение к некоторым естественнонаучным идеям, содержащимся в основном труде Гердера. Форстер был свидетелем начинавшейся полемики между автором «Идей» и его учителем Кантом. Это был спор между историческим и догматическим взглядом на природу и общество. Форстер выступил на стороне Гердера. Объектом для критики он избрал статью Канта «Определение понятия человеческой расы», опубликованную в 1785 г. на страницах «Берлинского ежемесячника».

---

[6] Там же, стр. 466.

[7] G. Forster, Sämtliche Werke, Bd. VII, S. 290.

Статья Форстера, написанная в виде письма к издателю этого журнала, была названа им «Еще о человеческих расах», но речь в ней шла не только об антропологии, но, в значительной мере, о методе научного исследования. Форстер нападал на принципы, которые Кант предлагал естественникам как исходные. По Канту, естествоиспытатель может найти в опыте искомое только в том случае, когда он заранее знает, что ему следует искать.

Форстера возмущает подобное навязывание ученому спекулятивных догм. Философская теория должна вырастать из обобщения единичных фактов. Если общие понятия не согласуются с фактами, надо исправлять понятия. Внимание, способность оценки, беспристрастие — вот качества, необходимые ученому. И во всяком случае последний должен быть свободен от предвзятых мнений. Только тогда он заметит важные вещи, недоступные тому, кто направляет свое внимание на объекты, отыскание которых ему предуказано.

Об этом следует помнить, ибо любая теория может устареть. «В литературе по истории естествознания находим этому разительные примеры. Ботаника, химия и физика исключительно по этой причине представляют собою в настоящее время нечто совершенно отличное от того, чем они были пятьдесят лет тому назад. Может быть, наша современная схема наук так же, как и прежняя, устареет через полстолетия и окажется неполной. Даже спекулятивная философия, вероятно, подвластна этой общей судьбе. Кто в этой связи не подумает сразу о „Критике чистого разума"» [8].

Форстер не попал под влияние кантовской философии, все более входившей в моду. Ему как естествоиспытателю был неприемлем кантовский агностицизм, его стремление сконструировать природу из законов мышления [9].

Несмотря на то что уже в «Теории зарождения» К. Ф. Вольфа были приведены убедительные данные в опровержение преформизма, Кант в своих работах о про-

---

[8] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 487.

[9] Канта Форстер называл «архисофистом и архисхоластом века» (G. Forster. Sämtliche Werke, Bd. VIII, S. 28). Вместе с тем Форстер в полной мере смог оценить удар, нанесенной «Критикой чистого разума» христианскому богословию. Он даже сравнивал в этом смысле Канта с римским императором Константином, отменившим язычество.

исхождении человеческих рас исходил из этой ошибочной теории. Он утверждал, что развитие живых организмов есть изменение лишь величины или взаимного отношения между частями тела, что уже в зародыше имеются готовые задатки всех будущих признаков животного. Эти задатки проявляются в зависимости от внешней среды. В человеке заложены разного рода зародыши и естественные задатки, которые помогают ему приспособиться к различным климатическим и другим условиям. Отсюда, по мнению Канта, и ведут свое различие человеческие расы. Что касается происхождения человеческого рода, то Кант утверждал недоступность этой проблемы разумному пониманию. Историю, по его мнению, надо начинать с рассмотрения уже готового человека, притом «зрелого возраста, ибо он должен быть лишен материнского ухода. Мы находим его живущим в паре, дабы он мог воспроизводиться; и также в одной паре, ибо если бы люди жили близко друг около друга, оставаясь чуждыми, возникла бы тотчас война» [10].

Форстер возражает и против преформистской точки зрения, и против взгляда, согласно которому род человеческий возник от одной пары людей. И то, и другое не согласуется с данными естествознания. Касаясь опасения, высказанного Кантом по поводу того, что люди в количестве больше одной пары неминуемо должны были истребить друг друга, Форстер напоминает об инстинкте самосохранения, который заставляет объединяться не только людей, но и животных. Намекая на Библию, Форстер говорит, что Кант избрал мифологию своей руководящей нитью. Это замечание задело кенигсбергского философа за живое; в своем ответе Форстеру Кант поспешил отвести обвинение в отказе от научной точки зрения [11]. Он заявил, что его объединяет с Форстером стремление решать вопрос естественным путем. Свое прежнее заявление о происхождении людей от одной пары он истолковал как принадлежность всех человеческих рас к одному корню. В последнем он был, разумеется, прав.

Форстер же, защищая правильные методологические принципы, отстаивая приоритет эмпирического исследования, все же совершал ошибку в оценке существа

---

[10] I. K a n t. Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik. Leipzig, 1922, S. 50.

[11] I. K a n t. Sämtliche Werke, Bd. VIII. Leipzig, 1922, S. 152—153.

антропологической проблемы. Отвергая библейскую легенду о сотворении Адама и Евы, он утверждал, что человечество не имеет единого происхождения, каждая раса возникла самостоятельно. Современная антропология опровергает этот взгляд, который к тому же дает оружие в руки расистов. Надо отметить, что Форстер видел опасность использования его точки зрения для оправдания порабощения отсталых народов. «Если мы отделяем негра от белого человека как особый первоначальный основной ствол,— не разрезаем ли мы тем самым последнюю нить, которой этот несправедливо угнетаемый народ был соединен с нами и еще получал некоторую защиту от жестокости европейцев и некоторую пощаду. Разрешите мне лучше спросить, остановила ли эта мысль, что чернокожие — наши братья, где-нибудь хоть один единственный раз поднятый бич погонщика рабов. Разве он — вполне убежденный в том, что они с ним одной крови,— все-таки не мучил этих бедных, терпеливых людей с жестокостью палача и дьявольской радостью?» [12].

Форстер был решительным противником колониального гнета, впоследствии не раз выступал в защиту угнетенных народов и против попыток «теоретического» обоснования расизма.

Работа «Еще о человеческих расах» свидетельствует, что Форстер не расстался со своими представлениями Кассельского периода. Так, он не может еще принять принцип развития природы. Разве земля теперь богаче органическими силами, чем в прежние времена, спрашивает Форстер и дает отрицательный ответ. Вскоре, однако, как мы увидим, он изменит свою точку зрения.

К концу 80-х годов Форстер окончательно переходит на позиции материализма. В работе «О лакомствах» (1788 г.) Форстер на основании данных из области ботаники, физиологии и этнографии приходит к материалистическому выводу о связи физиологии с духовной деятельностью человека. Мозг и нервная система человека зависят от питания, органы мышления теснейшим образом связаны с органами пищеварения. Все знания, подчеркивает философ, ведут свое просихождение от данных органов чувств, и в первую очередь от вкуса. В отличие от других своих современников, которые приходили к материалистическим выводам, но предпочитали скрывать это, Форстер открыто говорит

[12] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 507.

о своих убеждениях. По поводу своей статьи он писал: «Ответственность за содержащийся в ней старый материализм я готов охотно принять на себя» [13].

Поиски диалектики, стремление встать на точку зрения развития природы характеризуют дальнейшее движение мысли Форстера. Об этом свидетельствует, в частности, небольшая, но несомненно одна из наиболее зрелых философских его работ «Руководящая нить будущей истории человечества» (1789 г.). В этой статье Форстер говорит об известном совпадении индивидуального развития человека с развитием всего человеческого рода. «Создается впечатление,— пишет здесь Форстер,— что целые народы проходят те же ступени развития, которые характерны для отдельного человека. Кажется, что природа вначале лишь заботится о сохранении этих масс, но позднее, когда обнаруживаются достаточные источники поддержания жизни, наступает период их роста, возникают большие изменения, мощное стремление к господству и наслаждению, наконец, развивается рассудок, обостряется ощущение, и разум вступает на трон» [14].

Сравнение жизнедеятельности человека и животного приводит Форстера к выводу об общих принципах для всех живых организмов — самосохранения и продолжения рода. Развитие человечества от животной дикости к цивилизации происходило вследствие этих естественных законов.

Г. Штейнер во вступительной статье к последнему немецкому изданию философских работ Форстера соглашается с теми, кто видит в этой статье «почти дарвиновские идеи». Штейнер высказывает также предположение, что основную мысль статьи заронило письмо Гердера к жене Форстера о духовном развитии своего сына. Так или иначе, но несомненно одно: часто ход мыслей обоих философов совпадал. Форстер, конечно, уступал Гердеру в широте охвата проблемы развития. Статья Форстера не может в этом отношении сравниться с фундаментальным трудом Гердера. Однако у Форстера было очевидное преимущество перед своим учителем — более последовательная материалистическая и атеистическая позиция, которая особенно четко видна в его переписке.

---

[13] G. F o r s t e r. Sämtliche Werke, Bd. VIII, S. 29.

[14] G. F o r s t e r. Philosophische Schriften. Berlin, 1958, S. 78,

Исключительный интерес представляет упомянутое во введении письмо к Якоби от 16 января 1789 г. Форстер соглашается с Якоби, что позиция Гердера, пытавшегося сочетать спинозизм с христианской религией, непоследовательная, и приходит к выводу, как бы предвосхищающему постановку основного вопроса философии. Одно из двух, пишет он, либо последовательный теизм, либо последовательный спинозизм. Либо мы ограничиваем идею божества понятием субстанции, либо мы рассматриваем эту идею во времени и пространстве и превращаем ее в противоречивую, человекоподобную химеру. Уже в этой четкой постановке вопроса виден и ответ, который дает на него Форстер. Он опровергает не только теизм Якоби [15], но и противоречивую позицию Гердера. Форстер подчеркивает возможность и логическую обоснованность материалистического учения, рассматривающего мир как существующий без начала и конца во времени и пространстве. Для материалиста, подчеркивает Форстер, «границы чувственного суть границы сущего» [16].

Перед Форстером, естественно, встает вопрос о природе сознания. «Разум,— пишет он,— для меня есть живое зеркало реальности». Однако «каждое зеркало отражает посвоему», и Форстер показывает развитие сознания на примере изменения религиозных представлений. Дикарь обожествляет силы природы, поклоняется деревьям, зверям, стихиям. В персидской религии бог не имеет образа, лишь свет — посредник его могущества. Бог иудеев и христиан представляет собой еще большую степень абстракции от чувственности. Следующая закономерная ступень развития сознания — иррелигиозность. Этот вывод напрашивается сам, чего Форстер прямо не говорит, ограничиваясь лишь замечанием: «Среди всего, что может быть порождено разумом, должен быть возможен и атеизм». Форстер не был воинствующим атеистом, к тому же не следует забывать, кому адрессовалось это письмо.

---

[15] Еще в 1786 г. в письме к Лихтенбергу Форстер писал: «Мне кажется, что мой друг Якоби сыграл жалкую роль, возвращаясь под знамя веры». В том же письме Форстер приветствовал «идею спинозизма», изложенную Лихтенбергом (G. Forster. Sämtliche Werke, Bd. VII, S. 361).

[16] Ibid., S. 50; «Я безусловно ничего не понимаю в вещах, которые находятся вне материи» («G. Forsters Briefwechsel mit S. T. Sömmering», Braunschweig, 1877, S. 223).

Для себя Форстер отвергал религиозную точку зрения. В письмах он называл религию «самообманом», возмущался бессмысленностью обрядов, претензиями церкви на власть, но в то же время соглашался с тем, что религия «должна быть живительной силой... для тех, кто может ее постичь» [17]. Открыто с изложением своих атеистических взглядов Форстер не выступал. В условиях деспотизма карликовых немецких монархий этому мешала цензура. В дни Майнцской коммуны он считал, что антирелигиозная пропаганда может оттолкнуть от революции крестьянские массы, находившиеся во власти религиозных взглядов. И все же в некоторых работах Форстера сквозят его симпатии к атеизму и провозглашается принцип свободомыслия.

В статье «Фрагмент письма к одному немецкому писателю о „Богах Греции“ Шиллера» (1788 г.) Форстер выступил против Ф. Штольберга, осудившего Шиллера «за проповедь язычества». Форстер защищает право человека на свободу совести. Он отвергает смехотворное обвинение античной религии в «безнравственности», выдвинутое Штольбергом. Нравственность и религия — разные вещи, нетрудно увидеть, как «мало зависит нравственность людей от их воззрений на вещи, лежащие по ту сторону опыта и познания» [18]. Столь же мало обоснована претензия христианского фанатика на истину. Сотни других фанатиков с неменьшим рвением защищают иную, свою «предполагаемую истину». Штольберг бросает Шиллеру обвинение в атеизме, называя его пренебрежительно «натуралистом». Поэт, пишет Форстер, мог бы ответить аналогичным образом, вложив все свое возмущение в один-единственный возглас «христианин». Что касается атеизма, то Шиллер, по мнению Форстера, далек от него, но эта система взглядов имеет право на существование, в ее основе — «божество, созданное разумом».

Рассматривая философское наследие Форстера, нельзя обойти молчанием его работы в области искусства, получившие широкий отклик еще при жизни мыслителя. Современники зачитывались его содержательными и необычайно яркими описаниями произведений живописи,

---

[17] G. Forster. Sämtliche Werke, Bd. VIII, S. 166.

[18] «Немецкие демократы XVIII века». Госполитиздат, 1956, стр. 225.

скульптуры и архитектуры, крупнейшие умы эпохи с вниманием относились к выдвигаемым им теоретическим принципам. Так, Шиллер в одном из писем говорил о своем желании поспорить с Форстером по вопросам художественного творчества.

В том же письме Шиллер отмечал, что Форстер в значительной степени «увлечен гердеровскими идеями». И в этом утверждении была большая доля истины. Для Форстера, как и для Гердера, искусство — «учитель и воспитатель людей». Форстер развивал идею историзма в эстетике, связи искусства с жизнью народа, с эпохой. Одна из работ Форстера так и называется «Искусство и эпоха» (1789 г.). Здесь Форстер подчеркивает, что индивидуальное дарование художника — необходимо, но одного его недостаточно для расцвета искусства. Творческие силы могут проявиться лишь в определенных условиях. С большим историческим чутьем Форстер анализирует факторы, определившие расцвет античного искусства — «мягкий умеренный климат, расположение, удобное для торговли и связи с отдаленными народами, тем самым для развития сил и увеличения знаний, свобода государственного устройства, вытекающее отсюда прекрасное равновесие физической и нравственной культуры, богатство идей при наивысшей восприимчивости чувств». Здесь Форстер в значительной степени повторяет Винкельмана и Гердера. Но дальше, рассматривая связь современного ему искусства с эпохой, показывая враждебность буржуазного строя художественному творчеству, он делает это с такой остротой, как никто до него.

«До самого корня,— пишет Форстер о современности,— были испорчены нравы, которые при полном отсутствии эстетического понимания, при феодальной тирании и непрерывных войнах глубоко пали до животной похоти, до самого своекорыстного эгоизма, до всевозможных низких страстей. Схоластическая лженаука, более неисцелимая, чем невежество, царила на кафедрах; прикованные к мертвой букве люди углублялись в логические тонкости и метафизические мечтанья и вели непримиримый спор о словах, оставляя в стороне дорогу наблюдения и опыта, и ночь предрассудков окутала густым туманом лучшие головы. Безвкусная роскошь и мелкое себялюбие в нравах, глупость в науках и обман в народных верованиях с объединенной силой действовали на фантазию современного худож-

ника»[19]. Искусство и нравственность питаются одним источником. Политический деспотизм иссушает его. Любовь к родине не может вдохновлять того, кто имеет не родину, а господина.

Антигуманизм современной эпохи приводит к упадку искусства, «высшим предметом» которого всегда был и остается человек. Цель искусства — изображение идеальной красоты. Идеал должен быть выше индивидуума и объединить в гармоническом целом все совершенства, рассеянные во всех людях. В этом Форстер видит непреходящую ценность античного искусства. Современное искусство изменило этой цели, его недостаток в излишней индивидуализации. «Идеализация отдельных, выхваченных из природы характеров с сохранением их индивидуальности или же украшение их отблеском прекрасного, которого достаточно для того, чтобы доставить удовольствие, такова цель новейшего искусства. Таким образом, оно больше не работает для чисто эстетического чувства, но, чтобы быть уверенным в своем воздействии, заводит интриги с разумом и подкупает наши вожделения прелестью граций. Мы уже настолько привыкли следовать за художником в этом направлении, что наши требования нередко удовлетворяются чистым подражанием природе без малейшей попытки идеализации, и выдуманные обстоятельства, в которых нам представляют какие-либо деяния, оказываются вполне достаточными, чтобы не обеспокоить нас полным отсутствием всякой красоты»[20].

Правильный тезис Форстера о враждебности искусству дисгармоничного общественного строя перерастает, однако, в ограниченную трактовку природы искусства, природы красоты.

С прекрасным, по его мнению, соединены понятия целого, гармоничного, совершенного. Нарушение гармонии разрушает красоту. «Вид всевозможных уродств, нецелесообразностей, всего вредоносного в природе, насильственного и разрушительного, физических страданий, мучительных судорог, терзаний, лиц, обезображенных страстью или страданиями, все это потрясает нашу нервную систему ощущением собственной уязвимости, на котором зиждется наше самосохранение. Как странно, что многие

---

[19] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 517.
[20] Там же, стр. 92.

художники, и среди них самые знаменитые, избирают для изображения именно эти предметы, чтобы с их помощью потрясать зрителя.

...Как мог такой человек, как Рубенс, допустить в своем воображении картину самого отвратительного, что только может быть в природе — пьяную женщину, и к тому же с удовольствием размышлять над этим образом, и изображать его с искусством и знанием природы и ничего при этом не чувствовать, кроме силы своего дарования. Разве художник, знающий, что такое красота, не должен был отступить перед изображением лягушкообразных людей, как перед злоупотреблением своим талантом, не унижая себя таким низкопробным фарсом» [21]. Форстер не приемлет фламандской школы, «единственным среди новых художников» он считает Рафаэля.

«В формах Рубенса красоту искать не приходится; ведь красота — дочь соразмерности. Но даже при правильном рисунке понятию красоты противоречило бы их фламандское дородство. По-видимому, это происходит у него от дурного вкуса, потому что Италия могла приучить его к более красивым формам. Я слышал, как некоторые люди хвалили его телесные массы за их естественность, но я нахожу их несказанно отвратительными» [22].

В живописном произведении для Форстера правдивое изображение, как и формальные достоинства, играет большую, но все же подчиненную роль. Главное в изобразительном искусстве — прекрасный предмет, человек. Здесь Форстер близок к позиции Лессинга, изложенной в «Лаокооне», в известной мере к зрелому Гердеру, сделавшему шаг назад по сравнению с выводами, к которым он пришел в свое время в «Пластике».

Требование «идеализации» Форстера приобретает несколько иной, более плодотворный характер в отношении литературы. Идеализация здесь означает обобщение. Писатель не обязан передавать все жизненные мелочи, воссоздавая правдивую картину жизни. Надо различать внешнюю и внутреннюю достоверность. Внешней достоверности придерживаться в литературном произведении не обязательно. Главное — внутренняя правда, о которой можно судить, лишь ознакомившись с произведением в целом.

---

[21] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 82.
[22] Там же, стр. 76—77.

Только тогда будет ясна цель, к которой стремится автор, а средства не смогут затемнить ее.

Поэзия, как и искусство вообще, призвана воспитывать человека путем «изображения прекрасной индивидуальности». К этой цели разными путями стремятся все поэты во всех странах во все времена. «Одни и те же основы при всем различии специфического своеобразия и богатства присущи индивидуальностям Гомера и Пиндара, Оссиана и скальдов, Моисея и Давида, Саади и Калидасы, Шекспира и Гете» [23].

Мировая поэзия — это как бы огромный хор, где каждый народ имеет свой, только ему присущий голос. При всей своей любви к античности Форстер был далек от чрезмерного увлечения ею, он проявлял живейший интерес к искусству других, в частности восточных, народов. Форстер впервые перевел на немецкий язык древнеиндийскую драму Калидасы «Сакунтала», положив начало немецкой индуистике. Выход в свет форстеровского перевода «Сакунталы» был восторженно встречен Гердером и Гете, которые питали к Форстеру глубокое уважение, несмотря на расхождения в политических взглядах.

ФОРСТЕР-РЕВОЛЮЦИОНЕР

Наиболее ценная часть теоретического наследства Форстера — работы, посвященные актуальным общественно-политическим проблемам. В статьях, публичных выступлениях, многочисленных письмах революционного времени отразилась кипучая деятельность Форстера — борца за социальную справедливость. Форстер никогда не был кабинетным ученым. И в годы своей молодости, когда, казалось, он был полностью увлечен естественными науками, он не забывал об их практическом назначении, об их роли в жизни общества.

Во время кругосветного путешествия его пытливый взор останавливался не только на чудесах экзотической природы, но и на особенностях жизни туземцев. Картины быта, социальных отношений отсталых народов, нарисованные в первой книге Форстера, способствовали преодолению идиллических представлений Руссо о первоначальных ступенях развития человечества. Жизнь туземцев —

[23] G. Forster. Philosophische Schriften, S. 171

это скудное существование, постоянная борьба с нуждой, отягощенная разного рода суевериями, беспомощностью перед природой и социальным неравенством. «До сих пор мы льстили себя приятной надеждой,— писал Форстер о Таити,— что нашли, наконец, уголок на земном шаре, где целый народ сумел достигнуть известной степени цивилизации, сохранив при этом в своей скудости некоторое равенство, при котором всем сословиям обеспечены более или менее одинаковая пища, одинаковые развлечения, одинаковый труд и отдых. Но как быстро исчезла эта прекрасная мечта...» [24] Общественный строй Таити, по мнению Форстера, напоминает европейскую феодальную систему. Здесь есть бедные и богатые, труженики, вынужденные в поте лица добывать средства существования, и бездельники — властители, погрязшие в праздности и распутстве. Неравенство и частная собственность — вечный закон жизни людей.

В дальнейшем, в поздних своих работах Форстер еще более решительно выступил против теории Руссо о первоначальном равенстве и мирном содружестве людей. «Естественное состояние, каким его описал женевский философ, существовало, как известно, только в его воображении» [25]. В природе нет мира и спокойствия. Жизнь животных зависит от случая, их удел — сегодня поститься, завтра объедаться, а это отнюдь не здоровый образ жизни. Нецивилизованный человек находится в таком же состоянии, весьма далеком от «сердечного покоя» Руссо.

Неравенство, по Форстеру, изначально присуще человеческому роду и мечтать о его устранении и достижении счастья людей путем возвращения истории вспять — бессмыслица. Вместе с тем значение завоеваний человеческого разума, развития культуры очевидно. Поэтому вопрос надо ставить не так, как его ставил Руссо, а иначе: «при помощи каких мероприятий можно, устранив в значительной мере зависимость от случая, не только обеспечить удовлетворение естественных потребностей, но и ограничить одновременно свободное употребление разума как опасного дара, источника зол,— ограничить его настолько целесообразно, чтобы не допустить всех бедствий, связанных с нравственным развитием человека, не отказываясь,

---

[24] «Немецкие демократы XVIII века», стр. 180.
[25] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 523.

однако, от выгод, которые до сих пор были приобретены для человечества применением его духовных сил»[26]. Итак, каким образом достичь всеобщего счастья, как устранить отношения, уродующие людей?

Вопрос этот давно волновал Форстера. Однако он не сразу нашел на него революционный ответ. В «Видах Нижнего Рейна» Форстер полагает, что «недостатки какого-либо общественного строя могут быть устранены без сильных потрясений, если во-время принять предохранительные меры и незаметно направить государство к его истинной цели — нравственному совершенствованию»[27]. Спасения следует ждать от «спокойного, скромного разума, воздействующего путем убеждения, а не внешнего насилия»[28]. Вместе с тем Форстер все более и более убеждается в необходимости социальных изменений.

Лейтмотив «Видов Нижнего Рейна» — бурное развитие в европейских странах экономики, и прежде всего торговли. Торговля, по его мнению, «остается главным двигателем современного состояния нашей научной и политической жизни; без нее мы не проплыли бы вокруг Африки, не открыли бы Америки, и вообще, не предприняли и не выполнили бы ничего из того, что возвышает нас над другими представителями животного мира»[29]. Однако развитие торговли неотделимо от развития гражданских свобод. Деспотизм — враг торговых связей.

В Ахене Форстер наблюдал, как власть имущие «отцы города» проводят ежегодные выборы в городское самоуправление по своему желанию, используя цеховой строй, остающийся незыблемым с XV в. «Каждый цех выбирает в городской совет четырех представителей, и это открывает широкие возможности для интриг. Так, например, торговая гильдия состоит из тысячи двухсот человек, а цех медников — всего из двенадцати. Скупить большинство голосов в таких маленьких цехах и с их помощью оставлять в дураках большинство бюргеров было весьма нетрудно. Не менее поразительный изъян конституции состоит в том, что большинство бюргеров не представлено в совете даже для видимости и совершенно отстранено от всякого участия в законодательстве. Так обстоит дело

[26] Там же, стр. 524.
[27] Там же, стр. 140.
[28] Там же, стр. 108.
[29] Там же, стр. 117.

с многочисленным цехом ткачей, не принимающим участия в выборах и не входящим в вышеупомянутое число четырнадцати бюргерских корпораций» [30].

Не был удовлетворен Форстер и тем, что он видел в Англии — стране, которая считалась наиболее передовой в его время. Надо сказать, что уже в годы своего первого пребывания в Англии, совпавшего с борьбой американских колоний за независимость, Форстер критически относился к политическому режиму в этой стране. Теперь он снова получил возможность убедиться в несовершенстве английской конституции. Форстер возмущается тем, что крупные города лишены представительства в парламенте, в то время как «гнилые местечки» сохраняют свои права. Бирмингам не имеет chartered privileges, поэтому он не посылает представителей в парламент. «60 000 людей, благополучие которых основано на разнообразных внешнеполитических условиях, и которые со своей стороны оказывают столь существенное влияние на богатство Англии,— не имеют права участвовать в публичном обсуждении... Порок неравного представительства так часто ставился в упрек английской конституции, что не стоит здесь еще лишний раз высказывать ему порицание» [31]. Английский политический строй напомнил Форстеру порядки в имперском городе Ахене.

Дальнейшее развитие социальных воззрений Форстера определялось в значительной степени успехом революции во Франции. Постепенно исчезает вера в спасительный характер реформ, осуществляемых сверху. В его наиболее зрелой социологической работе «Об отношении искусства управления государством к счастью человечества» (которую мы уже цитировали, показывая отношение Форстера к идеям Руссо) читатель находит полное развенчание наивной веры в возможность мирного урегулирования отношений между деспотическим правительством и широкой массой народа. «Счастье прирученного раба — такой же плод воображения, как и счастье свободного дикаря» [32]. В этой работе Форстер дает необычайно острую, поднимающуюся до больших теоретических обобщений критику антинародной сущности деспотического госу-

---

[30] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 110.
[31] Там же, стр. 359—360.
[32] Там же, стр. 526.

дарства. Форстер обличает деспотическое государство как главное препятствие на пути к благосостоянию людей: «Деспотизм требовал автоматов, и священнослужители и левиты оказались достаточно бесчувственными — они дали ему людей, превращенных в автоматы»[33]. Форстер разоблачает всю систему духовного угнетения и унижения личности, которая приводит к «отчуждению» человека от самого себя. Здесь он вводит философское понятие «отчуждения», которое затем займет одно из центральных мест в философии Гегеля.

О Гегеле заставляет вспомнить и другое место в этой работе. Форстер говорит о характере исторического прогресса, который возникает как равнодействующая многих индивидуальных сил. «Вражда и раздоры — дело дерзких, неумеренных желаний и страстей: от их разрушительного действия человечество защищено только своей собственной ограниченностью: они сами взаимно уравновешиваются — ради цели, которой не предугадывает участник событий, не знающий их смысла, полагающий, что он осуществляет только свои личные намерения»[34].

Гегель подобное диалектическое соотношение между личными целями и общественными результатами деятельности людей называл «хитростью разума». У Вико и Гердера можно найти аналогичную идею. У Форстера, однако, она приобретает свой характерный для него оттенок: проблема исторического развития и его противоречий рассматривается через призму проблемы народного блага. Форстер, как пожалуй никто другой до Маркса, пытался поставить вопрос о роли народных масс в истории. Он смог увидеть в народе не просто страдающую массу, но силу, способную к участию в общественной жизни. Разумеется, Форстер был далек от понимания роли народа как основной силы развития исторического процесса. Он стремился лишь доказать, что народ нельзя считать косной, пассивной массой. Простых людей, писал он, несправедливо обвиняют в неспособности к восприятию духовных ценностей.

Пусть только снимут с их усталых плеч бремя, которое несправедливое правительство взвалило на класс

---

[33] Там же, стр. 529.
[34] Там же, стр. 542.

трудящихся; пусть их больше не принуждают отдавать плоды своего трудолюбия привилегированному разбойнику и тунеядцу; тогда быстро исчезнет пустой предлог, черпающий всю свою силу только из этих злоупотреблений.

В творческих силах освобожденного народа убеждала Форстера сама жизнь. На его глазах рухнул интервенционистский поход реакционных государств Европы, пытавшихся потушить революционный пожар во Франции. Войска санкюлотов, изгнав противника со своей территории, продолжали преследовать его за пределами Франции. Осенью 1792 г. они были уже на Рейне, 21 октября они вступили в Майнц. Майнцский курфюрст бежал.

Занятие города войсками революционной Франции открывало возможность создания в Майнце демократического режима. Через два дня после вступления французов в городе возникает организация сторонников революции, созданная по образцу французских политических клубов,— «Общество друзей свободы и революции». Организация объединила представителей передовой местной интеллигенции, студентов, бюргеров, ремесленников и рабочих.

«Приверженцы французского символа веры, они объявили о своей решимости жить свободными или умереть»,— писал Форстер о майнцских клубистах. Он разделял их убеждения и вскоре вступил в их организацию, став одним из ее руководителей. Его избирают вице-президентом, а затем президентом «Общества», он издает клубистскую газету, входит в состав временной администрации, созданной французами.

Статьи и публичные выступления Форстера этого периода — замечательные документы пламенной революционной публицистики. Форстер призывает к решительным действиям, к борьбе за равенство и свободу; философские понятия в его устах превращаются в революционные лозунги. Вот, например, исполненная большого гражданского пафоса речь, названная им «Братья, мы здесь, чтобы найти истину». Революционеры, говорит Форстер, ищут истину, но истина это не индивидуальное мнение, деспотически навязываемое другим. Ни одному отдельному человеку нельзя доверить поиски истины для других. «Тот, кто выдает себя за единственный источник истины,— враг рода человеческого» [35]. Якобинцы не могут

---

[35] G. Forster. Philosophische Schriften, S. 181.

примириться с подобным узурпатором прав человека, врагом разума и свободы.

«Об отношении жителей Майнца к франкам» — другая речь Форстера, произнесенная в якобинском клубе. Оратор говорит о необходимости отбросить все предубеждения против французов, основанные на национальном различии. Французы — братья, которые несут немцам свободу. Обращаясь к народному движению, Форстер призывает встать в ряды борющихся за истину: «Пусть франки, наконец, увидят, как свобода способна воодушевить и немцев; придите в себя от постыдного дурмана, в котором вы еще пребываете, не изменяйте дальше своему народному характеру, своей любви к легкой, светлой радости общения, к шутке и веселью, которые облегчают каждое дело и услаждают каждый труд; почувствуйте всю полноту своего счастья, вздохните полной грудью, не отказывайтесь от права, которое вам принадлежит и вступайте крепко, по-мужски в деятельную жизнь с гордым сознанием, что власть принадлежит всему народу» [36].

Французские оккупационные власти, действительно, предоставили немецкому народу в занятых районах право самому решать свою судьбу. В марте 1793 г. состоялись выборы в Рейнско-немецкий национальный конвент. Форстер, принимавший активное участие в подготовке и проведении выборов, был избран вице-президентом конвента.

По его инициативе Собрание народных представителей провозгласило создание независимой народной республики, в которую вошли зарейнские немецкие земли. Все феодальные привилегии были отменены. Над Германией встала заря свободы.

Однако молодая республика должна была подумать об обеспечении своих завоеваний. Перед лицом вооруженной коалиции реакционных сил Европы оставалась лишь одна возможность — присоединение к революционной Франции. 21 марта конвент Рейнско-немецкого государства принял это историческое решение. Декрет о присоединении к Франции, также как и декрет о независимости, был составлен Форстером. «Свободные немцы и свободные франки — отныне единый, неразделимый народ» [37],—

---

[36] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 558.
[37] «Немецкие демократы XVIII века», стр. 411.

говорил Форстер с трибуны конвента, выступая в пользу законопроекта о присоединении к Франции.

Буржуазные историки клеймят Форстера как «предателя национальных интересов», «изменника родины» и т. д. Только марксисты могут в полной мере оценить величие и историческое значение шага, предпринятого Форстером. Майнцский демократ увидел единство революционных интересов народов Франции и Германии, которые имели одного общего врага — феодальную аристократию Европы. В условиях Германии XVIII в., когда борьба за национальное единство страны обостряла до крайности национальные чувства, надо было обладать значительной широтой политического кругозора, чтобы принять руку помощи, протянутую народом, который веками считался заклятым врагом немцев. Плебейский интернационализм является наиболее сильной стороной революционного мировоззрения Форстера [38].

Майнцская республика направила своих представителей в Париж, для того чтобы просить о принятии в состав французского государства. Форстер возглавил делегацию. «Я приехал сюда позавчера вечером,— писал Форстер жене 31 марта 1793 г.,— вчера я был в Национальном конвенте, выступал с речью, прочел под бурные аплодисменты адрес Майнцского конвента (так же мною составленный), и в результате этого тут же единодушно был принят par acclamation декрет о присоединении к Французской республике рейнских областей, занятых французами... Мы пробудем здесь всего несколько дней» [39].

Однако Форстер не смог вернуться в Майнц. Началось контрнаступление войск коалиции; город был окружен и после трехмесячной осады пал. Форстер остался в Париже, где жил до своей смерти (январь 1794 г.).

Месяцы, проведенные Форстером во Франции, явились временем его интенсивного политического и теоретического роста. Хотя Форстер еще в бытность свою в Майнце выступал от имени якобинцев и подчас сочувственно от-

---

[38] Надо отметить, что уже Лессинг смело ставил проблему интернациональных связей; «В каждом государстве,— писал он,— необходимы люди, стоящие выше национальных предрассудков и ясно различающие предел, за которым патриотизм перестает быть добродетелью». Форстер цитирует эти слова в «Парижских очерках» («Немецкие демократы XVIII века», стр. 360).

[39] Там же, стр. 451.

зывался об их политике, по приезде в Париж он сблизился с жирондистами. Немудрено поэтому, что он остро переживал революционные дни 31 мая — 2 июня 1793 г., когда жирондисты были разгромлены [40]. Но к чести Форстера следует сказать, что он быстро преодолел свой духовный кризис. Моральное разложение, царившее в среде жирондистов, их враждебность революции, доходившая до участия в антинародных заговорах,— все это открыло ему глаза на положение дел в стране. С трибуны конвента Форстер как депутат Майнца выступает в поддержку якобинской конституции (позже он переводит эту конституцию на немецкий и английский языки).

В тяжелые для революционной Франции дни лета 1793 г. Форстер отдает себя целиком в распоряжение якобинского правительства. Его назначают на дипломатическую работу, направляют в Камбре для ведения переговоров с англичанами, затем на швейцарскую границу. Здесь он устанавливает контакт со своим другом — журналистом Губером, издававшим в Невшателе журнал «Friedenspreliminarien». Для этого журнала Форстер пишет «Парижские очерки», в которых раскрывает немецкому читателю смысл происходящих во Франции событий. Форстер не скрывает своей революционной партийности. «В наше время,— заявляет он,— при нынешних обстоятельствах, которые требуют смелых решений, беспартийности нет, быть не может и быть не должно» [41]. Произведение Форстера — апология французской революции, которую он характеризует как «самый великий, самый значительный, самый изумительный из всех переворотов, когда-либо совершавшихся в нравственном развитии человечества» [42].

Не называя по имени Гердера, Форстер подтрунивает над его, высказанным еще в предреволюционные годы, пониманием революции как... движения вспять. На самом деле революция — это разрушение всего старого, гигантский шаг вперед.

---

[40] 2 июня 1793 г. Форстер писал жене: «Умнейшие головы и добродетельнейшие сердца падают под ударами нарушителей спокойствия и интриганов, которые обогащаются под маской друзей народа и стремятся стать хозяевами Франции» (G. Forster. Sämtliche Werke, Bd. IX, S. 31).

[41] Г. Форстер. Избранные произведения, стр. 552.

[42] «Немецкие демократы XVIII века», стр. 363.

Главная движущая сила революции — «грубая сила массы», «мощь народа». В деспотическом государстве цели народа и правительства разобщены. Сила революционного правительства Франции в том, что оно выражает интересы народа.

Национальный конвент властвует исключительно благодаря общественному мнению, то подчиняясь ему, то, в свою очередь, воздействуя на него своей кипучей деятельностью. «Каким бы неприглядным не представлялось положение дел во Франции и как бы ни изображали ее правительство, все же у вас сильно заблуждаются, заключая из его разнородного состава, что оно непрочно. Ибо залог его мощи и устойчивости именно в этом, ныне безраздельно властвующем над всем, единстве народной воли, сочетающейся с разумом народных избранников» [43].

Рассматривая все наиболее крупные события революции: создание Национального собрания, взятие Бастилии, отмену прав дворянства, казнь короля, победу монтаньяров — Форстер показывает, что только поддержка народа определила их успех. Общественное мнение одобряло развитие революции, и, в свою очередь, каждый шаг революции вперед оказывал свое воздействие, воспитывая народные массы.

С негодованием отвергает Форстер клевету на партию якобинцев, которых враги революции обвиняли в захвате власти, попрании прав народа. Если в настоящее время ее представители находятся у кормила правления, то не становится ли яснее с каждым днем, что они правят не как властители, а как слуги государства. Вызванный ими самими к жизни дух революции требует от них добродетелей и жертв, о которых многие из их числа, пожалуй, и не помышляли, вступая на это поприще. Они управляют, но они находятся под бдительнейшим надзором, и поддержку общественного мнения они могут обеспечить себе, только свято соблюдая интересы народа.

Революция не только не привела к падению нравственности, наоборот, она подняла мораль на новую ступень. Революция нанесла смертельный удар алчности, корыстолюбию, скупости. Воюющие против нас правительства, наверно, не на шутку удивились бы, узнав, что ничто так не способствовало этому нравственному освобождению,

---

[43] «Немецкие демократы XVIII века», стр. 360.

как те меры, посредством которых они рассчитывали нанести нам наибольший ущерб. Прекращение нашей внешней торговли и подвоза продовольствия, введение твердых цен на хлеб и прочие съестные припасы, суровые кары, постигавшие тех, кто скупал товары первой необходимости,— разве не привело все это к пренебрежению мертвым, бесполезным и даже опасным богатством, с одной стороны, и к умеренности, крайней бережливости, самоограничению, отказу от весьма и весьма многого — с другой. Строгость нравов, изгнание всякой роскоши, вплоть до серебряных ложек за столом; сугубая скромность и непритязательность в одежде; восторженная любовь к равенству, которой всякое отличие внушает подозрение,— все эти, вызванные силою обстоятельств и санкционированные общественным мнением неписаные установления завершили дело, приучив народ относиться к деньгам, к достатку, к любому виду собственности с тем равнодушием, которое без каких-либо официальных предписаний сближает людей между собой.

А вот еще один отрывок, весьма важный для характеристики якобинского мировоззрения Форстера. «Разве вы не понимаете,— пишет он Губерту,— что санкюлотство должно и впрямь стать господствующим в умах людей. Презрение к деньгам, богатству, собственности — уже больше не зависть, не лицемерие, даже богач заразился этим презрением; богатство, которым он уже не может наслаждаться, есть почти что отсутствие богатства, ценность его уничтожена. Роскошь и излишества уже не приносят человеку чести, напротив,— они позорят его. „Ну, если так, к черту деньги!“ — должен рассуждать богач, в котором сохранилась еще хоть доля рассудка» [44].

Форстер пишет о презрении к излишествам, равнодушии к богатству, ограничении собственности путем апелляции к разуму, но он не ставит вопроса об отмене частной собственности. И это весьма показательно: как истый якобинец он стоит на демократической, но все же буржуазной точке зрения. Негодуя против крупной собственности, он не может поднять голос протеста против частной собственности.

Показателен отзыв Форстера об идеях утопического социализма. Прочитав анонимно изданную в 1792 г. книгу

[44] Там же, стр. 459.

«О человеке и его отношениях», представляющую собой оригинальное произведение немецкого утопического социализма, Форстер писал: «Это редкий продукт нашего времени, произведение молодого, но весьма правильно ощущающего и мыслящего человека. Мне хотелось бы узнать, кто он такой и как его зовут. Мы расходимся в немногом, главным образом в политических взглядах на общность имущества» [45]. В этих словах — весь Форстер: здесь налицо его живой интерес ко всему новому, прогрессивному и в то же время неспособность выйти за пределы буржуазного мышления.

Форстеру не удалось узнать имени автора заинтересовавшей его книги. Он умер раньше, чем стало известно, что она принадлежит перу замечательного представителя немецкого утопического социализма Карла Вильгельма Фрелиха.

НЕМЕЦКОЕ ЯКОБИНСТВО. КАРЛ КНОБЛАУХ

Германия в конце XVIII в. еще не созрела для буржуазной революции, но революционные идеи, оплодотворенные развитием событий во Франции, имели в стране широкое хождение. В социально-политической мысли Германии, в литературе и публицистике возникло революционно-демократическое направление, получившее название «немецкое якобинство».

Немецкие якобинцы выражали интересы бюргерско-плебейской массы, исподволь поднимавшейся на борьбу против феодального абсолютизма. Создание Майнцской республики было наиболее яркой страницей этой борьбы. Хотя и в других местах Германии происходили стихийные народные выступления, все же революционной ситуации в Германии не было.

Надо сказать, что немецкие демократы (в том числе и Форстер) не обманывали себя никакими иллюзиями в этом отношении. «Германия,— писал прогрессивный журнал „Анналы страдающего человечества“,— в меньшей степени, чем какое-либо другое европейское государство, в состоянии своими силами освободиться от феодального гнета» [46]. Журнал отмечал, что раздробленность страны,

---

[45] G. Forster. Sämtliche Werke, Bd. IX, S. 55—56.

[46] Цит. по кн.: H. Voegt. Die deutsche jakobinische Literatur und Publizistik. Berlin, 1955, S. 189.

различия в законах, нравах и даже языке не дают немцам возможности действовать согласованно. В дополнение к этому мы можем упомянуть о неразвитости капиталистических отношений в Германии как главной причине того, что правящим кругам в этой стране можно было бы не опасаться революции.

И тем не менее деятельность немецких якобинцев, их требования отмены крепостного права, демократизации политической жизни, прекращения войны с революционной Францией внушали страх немецким монархам; немецкая якобинская литература и публицистика оставила значительный след в передовой культуре. Ее революционизирующее влияние распространилось далеко за пределы страны, достигая, в частности, России [47].

Расцвет якобинской литературы и публицистики в Германии приходится на середину 90-х годов XVIII в. Термидорианский переворот не сразу повлек за собой спад литературной деятельности немецких якобинцев. Объяснить это, пожалуй, можно тем, что во французской армии, начавшей к тому времени свое победное шествие по Европе, все еще сохранялся революционный дух; французские войска несли Германии освобождение от феодального гнета, и до тех пор, пока над ними не начали реять императорские знамена, немецкие демократы восторженно приветствовали их продвижение.

Кроме того, и это очень важно, надо иметь в виду, что якобинство в Германии и во Франции — понятия не адекватные. Французские якобинцы представляли собой радикальную политическую партию с определенной программой, которую они, находясь у власти, пытались осуществить. Немецкое якобинство — в основном литературное

---

[47] О революционизирующем влиянии немецкого якобинства на Россию интересные факты содержит документ, опубликованный несколько лет назад журналом «Веймарер байтреге». Это неизвестный ранее донос царского чиновника А. Коцебу, написанный в 1794 г. Коцебу ставит два вопроса: действительно ли распространяются в России якобинские принципы? Каким образом это происходит? Ответив положительно на первый вопрос, Коцебу переходит к рассмотрению каналов, по которым революционные идеи проникают в Российскую империю. По его мнению, сюда надо отнести обучение русской молодежи в немецких университетах, распространение немецких периодических изданий, книг и брошюр, а также деятельность клубов в русских городах (См. «Weimarer Beiträge», 1957, № 1, S. 87—112).

явление, к тому же весьма расплывчатое по своим очертаниям, реакционеры зачисляли в якобинцы любого инакомыслящего. (Так было, например, с лейб-медиком Екатерины II М. Вейкардом — человеком передовых научных взглядов, но монархических убеждений.) Но даже и те, кто верил в свое якобинство, иногда на поверку оказывались далекими от действительного революционного демократизма. Так, Майнцские клубисты, называвшие себя якобинцами, очутившись во Франции, оказались в жирондистском окружении. Форстер лишь постепенно перешел к подлинному якобинству, чего не смог сделать его коллега по делегации в Париже Адам Люкс, выступивший в защиту Шарлотты Корде и казненый затем как враг революции [48].

Критерием немецкого якобинства следует считать поддержку французской революции на всех ее этапах, неизменные выступления в печати с обоснованием права народа на насильственный переворот. Но и в этом случае в среде немецкого якобинства мы обнаружим людей, отличающихся друг от друга и по философским взглядам, и по характеру своей деятельности.

Нельзя не увидеть якобинских идей в творчестве молодого Фихте, опубликовавшего в 1793 г. свою знаменитую «Попытку содействовать исправлению суждений публики о французской революции» и переиздавшего эту работу в 1795 г. Фихте ставил вопрос о правомерности революции и положительно решал его. Государство, рассуждал Фихте, возникает вследствие договора, по которому каждый отчуждает часть своих прав, сознавая, что это является условием существования и развития его как личности. Это отчуждение совершается добровольно, и поэтому народ вправе требовать создания такого общественного порядка, который соответствует его интересам. Народ, недовольный существующим строем, законно стремится к его изменению. Фихте выступает сторонником революционного образа действий. «Только в этом смысле,— пишет М. Бур,— можно говорить о „якобинстве“ в философии Фихте, но нельзя называть Фихте якобинцем. Нельзя также и потому, что ни у Фихте, ни у других представителей так называемого „якобинства“ вне Фран-

[48] Судьбу Люкса впоследствии нередко приписывали Форстеру, считая, что он погиб в Париже на эшафоте.

ции мы не имеем дела с подлинными якобинцами, „якобинцами с народом“» [49].

Представляет интерес и другая группа литераторов, близких по своему мировоззрению Форстеру. Это были скорее публицисты, чем философы, но своей деятельностью они способствовали распространению передовых идей, подрывали устои идеализма и религии. В их творчестве немецкое вольнодумство окрашивается в революционные тона, атеизм принимает воинствующий характер, материалистические принципы освобождаются от богословских и пантеистических примесей.

Следует прежде всего назвать Якоба Мовильона (1743—1794) — литератора, известного своей приверженностью к экономической теории физиократов. О философских убеждениях Мовильона можно получить представление по его опубликованной переписке, содержащей яркие свидетельства о широком распространении материалистических и атеистических идей в Германии рассматриваемой нами эпохи. Здесь представлены в основном письма к Мовильону, но они говорят и о умонастроении адресата. Так, Генрих Фридрих Диц (1751—1817), автор изданной в 1773 г. книги «Наблюдения о природе человека», называет свои философские взгляды материализмом и Мовильона также характеризует как материалиста [50]. Оба они согласны с тем, что в человеке «нет никакой простой мыслящей сущности», что «кроме органов чувств, нет никаких мыслящих сил» [51]. Диц отмечает, что Мовильон придерживается принципа развития, в частности принимает учение Гердера о происхождении языка; сам же Диц стоит на весьма архаичной точке зрения, полагая, что язык вечен, как мир, что всегда были нации с развитыми языками [52].

В дни Французской революции друзья Мовильона (в частности К. Кноблаух, о котором речь будет идти впереди) пишут о своих симпатиях к восставшему народу.

---

[49] M. Buhr. Johann Gottfried Fichte. Einige Aspekte der Interpretation seiner Philosophie. В кн.: «Festschrift zur 150-Jahr-Feier der Humboltuniversität zu Berlin». Berlin, 1960, S. 47.

[50] Mauvillions Briefwechsel. Deutschland, 1801, S. 79, 124.

[51] Ibid., S. 83, 85.

[52] Взгляд, утверждающий вечность человека, был, бесспорно, прогрессивным в средние века, когда наука ничего не могла противопоставить библейскому мифу об акте творения. В XVIII в. он безнадежно устарел.

Мовильон также выступает в качестве приверженца революции, высказываясь, однако, за ограничение насилия.

Сторонником более решительных революционных действий был Вильгельм Людвиг Векрлин (1739—1792). Дважды его бросали в тюрьму, причем при втором аресте его обвинили в том, что он — «агент якобинцев». Это в известной мере явилось причиной его смерти, наступившей в ноябре 1792 г., когда французские войска уже вступили в Майнц.

Векрлин не был философом по образованию, он никогда и нигде не учился, но, по словам поэта-демократа Шубарта, «тем не менее своими произведениями влиял на публику гораздо сильнее, чем сотни ученых компиляторов».

В журналах Векрлина «Седое чудовище», «Гиперборейские письма» появлялись статьи, посвященные выдающимся материалистам прошлого — Эпикуру, Лукрецию, Спинозе. Попытки Гердера сочетать учение Спинозы с христианской религией встретили со стороны Векрлина резкую критику.

Периодические издания Векрлина имели в Германии широкое распространение. Это отмечал, в частности, А. Радищев, писавший в «Путешествии из Петербурга в Москву»: «Векрлин, хотя мстящей властью посажен был под стражу, но „Седое чудовище" осталось у всех в руках» [53].

Продолжателем дела Векрлина считал себя Андреас Георг Фридрих Ребман (1768—1824). Стремясь подчеркнуть свою близость Векрлину, Ребман использовал его псевдоним (Рабиозус) и называл себя Рабиозус младший. В память о журнале Векрлина Ребман назвал один из редактируемых им журналов «Новое седое чудовище».

В утопическом романе «Ганс — посмотри-на-мир, или путешествие в четыре части света и на Луну» Ребман проводит мысль о закономерном характере революции В «моральном мире», т. е. в обществе, как и в «физическом мире», т. е. в природе, все потрясения естественны и ведут к совершенству.

В журнальных статьях Ребман прославлял Робеспьера и Форстера, защищал майнцских республиканцев.

---

[53] А. Н. Радищев. Избранные произведения. Госполитиздат, 1952, стр. 170.

Спасаясь от преследований, в 1796 г. он бежал во Францию и принял французское гражданство. Однако спустя два года его критика термидорианского режима вызвала гнев правящих кругов в Париже, и он вынужден был вернуться на родину.

* * *

К немецкому литературному якобинству непосредственно примыкает творчество Карла фон Кноблауха (1756—1794). Юрист по образованию, он учился в Геттингенском университете, где в это время преподавали Лихтенберг и Гиссман. Впоследствии, став чиновником княжества Гессен-Нассау, Кноблаух активно сотрудничал в «Седом чудовище» Векрлина, «Немецком Меркурии» Виланда и других прогрессивных журналах. Ему принадлежит ряд книг, изданных анонимно и в настоящее время совершенно забытых, но для своей эпохи сыгравших значительную роль в борьбе против господствовавшего феодального строя и его идеологии.

Наиболее решительные удары Кноблаух направлял против идеологических устоев деспотизма и, в частности, против религии. Кноблаух — воинствующий атеист, непримиримый враг церкви, его произведения напоминают боевую антирелигиозную публицистику французских материалистов, которых сам он охотно цитирует. В одной из своих первых работ «Анти-гиперфизика для возвеличения разумных» (1789 г.) Кноблаух издевается над ортодоксальными представлениями о божестве. Учение о боге как о духе полно неразрешимых, абсурдных противоречий. «Является ли чистый дух, этот фантом теологии, чем-либо большим, чем абстрактное понятие? Как может он, не имея тела, иметь чувства и ощущения, и как он без чувств и ощущений может образовывать понятия? Как может он, не имея понятий, быть духом?» [54] Если бог бестелесен, он не может ни видеть, ни слышать, ни чувствовать, ни являться человеку, ни быть мыслимым.

Все существующее в природе носит естественный характер, воспринимается нашими чувствами. «Вещи, которые никогда не открываются нашим чувствам, чье бытие мы не замечаем и чью природу мы не можем

[54] «Bibliothek der deutschen Aufklärer», Heft V, S. 257.

исследовать, для нас фактически не существуют»,— писал он в книге, направленной против разного рода суеверий, но фактически подрывавшей основу религии [55].

Кноблаух высмеивает поповские представления о чудесах, пророчествах, откровении и т. д.; для того чтобы сорвать с религии покров величия и торжественности, он употребляет подчас весьма острые выражения; его грубый юмор рассчитан на читателя-плебея. Вслед за французами Кноблаух полагает, что религиозные верования возникают как результат обмана, «который вызван определенной заинтересованностью» [56]. Поэтому свою задачу, как просветителя Кноблаух видит в том, чтобы пролить свет на причины возникновения суеверий — чудес, рождающих веру в сверхъестественное.

Наиболее известное евангельское «чудо» — историю о том, как Иисус Христос накормил пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, Кноблаух подвергает шуточному логическому анализу. Что должен был сделать Иисус для того, чтобы небольшим количеством хлеба насытить множество гостей. Он должен был либо а) добиться этого результата не увеличивая количества хлеба, либо б) увеличить количество хлеба. Первый случай: Иисус не увеличивает количество хлеба. Но чтобы накормить взрослого здорового голодного человека необходимо два фунта хлеба, и совершенно невозможно этого добиться одним фунтом хлеба, а тем более половиной его. В противном случае часть оказывала бы такое же действие, как целое. А это было бы нарушением девятой аксиомы Евклида, против которой бессилен и сам бог. Второй случай: Иисус увеличивает количество хлеба. Но в пустыне не было ни зерна, ни муки, ни крупы. Значит, он должен был сотворить хлеб из ничего. Но из ничего ничего сделать нельзя.

Философское кредо Кноблауха — спинозизм, истолковываемый им вполне материалистически. У Кноблауха речь идет о существовании единой субстанции, которую он, однако, нигде не называет «богом». Кноблаух очищает учение Спинозы от теологических наслоений, и в этом также заметно влияние французских материалистов. Природа не бог, говорил Дидро, а Кноблаух считал себя его

[55] [K. Knoblauch]. Über Faunen, Satyren, Panen und Silenen. Berlin, 1790, S. 116.

[56] «Bibliothek der deutschen Aufklärer», Heft V, S. 275.

последователем. В своих работах Кноблаух говорит не о боге, а о субстанции.

Основное философское произведение Кноблауха — «Ночные бдения афонского отшельника». Этот несколько странный для философской работы заголовок служил, видимо, целям маскировки. Работа была издана анонимно, без указания автора, издателя и места издания. Первые четыре страницы заполняет напечатанный крупным шрифтом высокопарный монолог, не имеющий никакого отношения к основному содержанию книги. Но затем следует подзаголовок «Спиноза третий или разоблаченное суеверие» [57], и автор переходит к сути дела. В природе, говорит он, существует единая субстанция. Мы сталкиваемся с вещами, индивидами, которые отличаются друг от друга, но это лишь различные модификации, способы бытия субстанции. Субстанция вечна и самостоятельна, не произведена никакой другой субстанцией и не зависит ни от каких-либо находящихся вне ее сил. Протяжение и мышление — постоянные свойства субстанции.

Протяженность субстанции не может быть ограничена, граница всегда носит материальный характер. Масса материи неизменна. Материи свойственна «тенденция к движению» [58]. Представления о первом толчке, о начале движения — противоречивая бессмыслица.

Мышление не существует без протяженности. Материя — носитель мышления. Со всей решительностью выступает Кноблаух против учения о субстанциональности души. «Память телесна, она есть модификация мозга. Ее сила или слабость зависит от хорошей или плохой организации мира. Немного выше давление крови на мозг, и моментально погаснет божественный свет души. Заворот кишок, застрявший кусок кала превращают великий ум

---

[57] Под названием «Спиноза второй» в 1787 г. в Германии был издан перевод атеистической книги «Мысли Бенедикта Спинозы», впервые увидевшей свет в 1719 г. в Голландии на французском языке. В книге, между прочим, шла речь о Моисее, Христе и Магомете, поэтому в некоторых французских переизданиях, появившихся в середине XVIII в., книга называлась «О трех обманщиках», не имея, однако, ничего общего с немецкой книгой того названия, речь о которой шла выше.

[58] [K. Knoblauch]. Die Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos. 1790, S. 48. В другом месте Кноблаух говорит, что материя «немыслима без движения, как и без протяжения» («Bibliothek der deutschen Aufklärer», Heft V, S. 283).

в беспомощного глупца... Мышление — способ человеческого бытия»[59].

Но материя не только носитель мышления, она — его единственное содержание. Мыслить можно лишь материальные вещи в отношения. Даже абстрактные математические понятия прямо или косвенно, но выражают протяженность вещей. Мыслить мысль можно только в том случае, если она направлена на протяженный объект. Понятие, никак не связанное с протяженным объектом, понятие о нематериальном — фантом, химера. Такой химерой является понятие бога. Так же как и в других своих произведениях, Кноблаух резко выступает здесь против религии.

Кноблаух был знаком с творчеством «простоволосого проповедника»; для обозначения бога он пользуется термином Шульца «достаточное основание», но употребляет этот термин в сугубо ироническом смысле. То, что для Шульца было загадкой — вопрос о природе сущего, Кноблауху представлялось решенной проблемой. Шульц, как мы помним, не отвергал бессмертия; Кноблаух смеется над этой выдумкой. Одна и та же вещь, говорит он, не может существовать дважды: из новых элементов природа создает всегда нечто новое.

Кноблаух следует за Шульцем в отделении морали от религии, но он идет дальше «простоволосого проповедника», считавшего нравственность вечной и неизменной. Тех, кто так думает, Кноблаух называл «донкихотами морали». «Одна из их глупостей состоит в том, что они требуют от всех людей одного и того же. Их предпосылка — то, что возможно для некоторых, возможно для всех; то, что возможно в определенное время, при определенных условиях, создать которые не всегда в нашей власти, действительно для любого времени, для любых обстоятельств»[60].

В отношении морали Кноблаух встает на историческую точку зрения, он видит изменяющийся характер нравственности, ищет факторы, влияющие на мораль, и приходит к выводу, что она есть «следствие различных форм правления»[61]. Отсюда — его интерес к политике, которым совершенно не отличался «простоволосый» Шульц.

---

[59] [K. Knoblauch]. Die Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos, S. 39—40.

[60] K. Knoblauch. Politisch-philosophische Gespräche. Berlin, 1792, S. 82.

[61] Ibid., S. 175.

По своим политическим взглядам Кноблаух — буржуазный демократ, одобряющий революционные методы борьбы. Он горячо сочувствует французскому народу и в одном из писем к своему другу —Мовильону заявляет, что не хотел бы «прожить и час, если французская революция потерпит неудачу» [62]. Кноблауха не пугает революционный террор, в котором он видит необходимое средство борьбы с деспотизмом. Философ верит, что революционный пожар перекинется из Франции в другие страны Европы и приведет к повсеместному падению абсолютных монархий — этого главного, по его мнению, общественного зла.

Монархическая форма правления построена на произволе, она «неразумна». Подобно большинству просветителей, Кноблаух взывает к «всеобщему разуму» как основе общественного порядка, но он не склонен полагаться на одну только силу знания как на средство устранения общественных неурядиц. Его симпатии — на стороне революционного действия, которое приводит к тому, что народ может осуществлять свой суверенитет.

Идеи народного суверенитета Кноблаух в весьма осторожной форме развивает в книге «Политически-философские беседы» (1792 г.), которую мы только что цитировали. Это единственная его работа, изданная с указанием имени автора. Состоит она из тринадцати диалогов; одиннадцать из них ведут французский маркиз и немецкий барон. Ни тот, ни другой не говорят непосредственно от имени автора, но читатель все же приходит к тем выводам, которые автору кажутся справедливыми.

Беседа начинается с проблемы, казалось бы, далекой от политики и философии,— охраны лесов. Почему уничтожаются леса? Это происходит вследствие роста населения, растет потребность в продуктах питания, для удовлетворения ее необходимо расширение сельскохозяйственных площадей, которое возможно лишь за счет вырубки лесов. Но есть еще и другой выход — интенсивное использование уже имеющейся пахотной земли. Поэтому Кноблаух далек от порочного вывода, который вскоре после него сделал Мальтус — о мнимом несоответствии между ростом населения и средствами к жизни. Один из участников диалога —барон высказывает эту мысль, но маркиз без труда

---

[62] Mauvillions Briefwechsel, S. 219. В октябре 1792 г. Кноблаух сообщает об успехах французской армии: «Почти все желают успешного продвижения войскам борцов за свободу» (Ibid., S. 221).

опровергает ее. «Земля могла бы прокормить гораздо большее количество людей, чем она сейчас кормит» [63].

К тому же процветание народа зависит не только и не столько от развития сельского хозяйства, сколько от успехов промышленности и торговли. Кноблаух не согласен с физиократами, полагающими, что «бык и корова — опора государства». Нет ни одной богатой страны, жители которой занимались бы только сельским хозяйством. А в некоторых процветающих государствах, например в Голландии, хлебопашество весьма ограниченно. Дело не в количестве земли, не в размерах населения, а в гармоническом развитии хозяйства страны как единого целого.

Должно ли правительство вмешиваться в хозяйственную жизнь? Кноблаух —сторонник свободного предпринимательства; как идеолог буржуазии он не может примириться с вторжением монарха в сферу экономики.

Именно поэтому предпочтительнее всего демократическая форма правления. Деспотизм парализует нормальную жизнь страны. Кноблаух исследует материальную основу его существования и приходит к выводу, что деспотизм опирается на постоянные вооруженные силы. «Многочисленная постоянная армия означает смерть гражданской свободы, служит ужасной опорой власти, построенной на произволе» [64]. Демократическому государству постоянная армия не нужна; дело обороны страны может взять в свои руки народ; если народ любит правительство и политический строй, он всегда отстоит свою страну от захватчиков. Служба в армии отрывает от полезной деятельности значительное количество рабочих рук. Содержание армии ложится тяжелым и ненужным бременем на тех, кто платит налоги. Армия — опора деспотизма, но опора не прочная; в дни революционных событий войска, предназначенные для подавления народа, нередко встают на его сторону.

Народ (нация, по Кноблауху) — носитель высшего суверенитета. Эту идею он развивает в своем учении о реальности и личном величии. «Даже в монархии народу принадлежит реальное, а его видимому главе лишь личное величие» [65]. Личное величие монарха — всего лишь отблеск подлинного величия науки. Нация — не вещь, не стадо баранов, которым хозяин может распоряжаться по своему

[63] K. Knoblauch. Politisch-philosophische Gespräche, S. 55.
[64] Ibid., S. 60.
[65] Ibid., S. 143.

усмотрению. Нация — не средство для достижения посторонних целей, она сама цель политических установлений и учреждений, она —сила, «которая создает, назначает или призывает правителя и — как уже давно учат лучшие знатоки естественного и государственного права —в известных случаях имеет право лишить трона неспособных и недостойных правителей» [66].

Говоря о «знатоках права», Кноблаух имеет в виду прежде всего Спинозу, взгляды которого он истолковывает в революционном духе. Может показаться, что Спиноза придерживается монархического принципа, представляет королю слишком широкую власть. Но думать так, значит не понимать Спинозу. В четвертой главе «Политического трактата», подчеркивает Кноблаух, Спиноза обращает внимание на то, что обладатель власти может совершить преступление или прегрешение. «Для тех или для того, в чьих руках верховная власть, столь же невозможно бегать пьяным или нагим по улицам с развратницами, ломать шута, открыто нарушать и презирать им же самим изданные законы и в то же время сохранять подобающее ему величие, как невозможно одновременно быть и не быть. Далее, убийство и грабеж подданных, похищение девушек и тому подобные поступки превращают страх в негодование и, следовательно, гражданское состояние — в состояние враждебности» [67]. И далее Кноблаух доводит рассуждения голландского материалиста до логического конца: «И конечно Спиноза был убежден, что как только возникает подобное положение, следует принять меры защиты от врага и наказать его как обидчика» [68].

Причем, «обидчиком» правитель становится не только в тех исключительных случаях, которые описаны Спинозой, но при любом нарушении естественных прав человека. Назначение человека — не в простом сохранении своего существования, а в непрестанном совершенствовании, в котором должно помочь ему общество. Общество, а равным образом и государство,— не цель, а средство, средство служения человеку. Средство всегда подчинено цели; поэтому общественные установления должны согласовываться с естественными; нельзя быть гражданином, не будучи

---

[66] Ibid., S. 150.

[67] Б. Спиноза. Избранные произведения, т. II. Госполитиздат, 1957, стр. 309.

[68] K. Knoblauch. Politisch-philosophische Gespräche, S. 108.

человеком. В духе теории естественного права Кноблаух формулирует своеобразную декларацию прав человека:

«1. Существуют первоначальные, не зависящие ни от каких договоров и позитивных законов права человека, которые не обязаны своим существованием гражданскому обществу и не могут быть уничтожены им. 2. Эти права нельзя отделить от природы разумного, способного к совершенствованию существа, которое без них не может достичь своего назначения. Они действительны до тех пор, пока существует природа, т. е. они неотчуждаемы. 3. Все люди в отношении этих первоначальных прав, возникающих не вследствие случайных обстоятельств, в которые один человек может попасть, а другой нет,— равны друг другу. Здесь немыслима никакая основа для неравенства. Права, принадлежащие человеку, поскольку он являтся человеком, не могут принадлежать одному в большей степени, чем другому, потому что никто не может быть в большей или меньшей степени человеком, чем другой» [69].

Кноблаух прокламирует равенство абстрактное и формальное, содержанием которого является устранение сословных привилегий. Мыслитель, суливший провести такое различие между главной силой исторического прогресса — народом — и теми, кто пользуется лишь плодами его деятельности, оказался здесь во власти абстрактных представлений. Один штрих в рассуждениях Кноблауха говорит, правда, о том, что он задумывался над проблемой реальных источников общественного неблагополучия.

В его книге ставится проблема наследования имущества. Мнение автора — передача собственности по наследству есть установление «позитивного» законодательства и из естественного права не вытекает. В соответствии с естественным правом человек владеет своими вещами в течение всей своей жизни, но его смерть превращает их в бесхозное имущество. А так как, по Кноблауху, гражданские законы не должны противоречить естественному праву, то можно сделать вывод, что он был сторонником отмены наследования имущества. Как и Форстер, Кноблаух остается в пределах буржуазных понятий. Выше мечты об ограничении частной собственности он не может подняться, хотя среди его современников уже рождались идеи об искоренении этого главного общественного зла.

---

[69] K. Knoblauch. Politisch-philosophische Gespräche, S. 177—178.

Глава седьмая

УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

Как и другие новые идеологические явления, рождавшиеся на исходе средневековья, идеи утопического социализма первоначально появляются на свет в религиозно-мистическом облачении. В дальнейшем, по мере их созревания, теологические наслоения постепенно отходят на задний план и все явственнее проступают закономерные связи между социалистическими взглядами и материалистической философией.

В Германии происходил аналогичный процесс слияния материализма с социалистическими идеями. Мы, правда, располагаем еще сравнительно небольшим материалом о развитии идей немецкого утопического социализма. Буржуазная историография полностью игнорировала эту проблему, в результате чего многие выдающиеся мыслители оказались совершенно забытыми. Исследования, проведенные немецкими и советскими марксистами, показывают, что в Германии существовала прочная традиция социалистической мысли, которая, как и во Франции и в Англии, постепенно освобождалась от религиозных иллюзий и наполнялась материалистическим содержанием. Уже в средневековых ересях, выражавших интересы крестьянских низов и городского плебейства, зарождаются идеи гражданского равенства и общности имуществ.

В учении Томаса Мюнцера эти первые проблески коммунизма приобретают революционную окраску. «Подобно тому как религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму, его политическая программа была близка к коммунизму... Эта программа, которая представляла собой не столько сводку требований тогдашних плебеев, сколько

гениальное предвосхищение условий освобождения едва начинавших тогда развиваться среди этих плебеев пролетарских элементов, требовала немедленного установления царства божьего на земле — тысячелетнего царства, предсказанного пророками,— путем возврата церкви к ее первоначальному состоянию и устранения всех учреждений, находившихся в противоречии с этой якобы раннехристианской, в действительности же совершенно новой церковью. Но под царством божьим Мюнцер понимал не что иное, как общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти» [1].

Поражение народа в Крестьянской войне не означало гибели коммунистических идей. Они продолжали жить в антиортодоксальных, оппозиционных учениях, а в творчестве С. Франка приобрели характер широкой критики института частной собственности в той форме, в которой она преобладала в то время в Германии — форме феодальных имущественных отношений [2].

XVII в. принес Германии ее первую социальную утопию. Это была книга протестантского пастора и члена ордена розенкрейцеров В. Андреэ «Христианобург» (1619 г.). Возникшая под непосредственным влиянием «Города Солнца» Кампанеллы, она в значительной степени уступала произведению итальянского мыслителя и по остроте критики существующего строя и по силе предвидения будущего. Андреэ целиком находился во власти религиозных представлений. В его воображаемом городе нет частной собственности, нет денег, осуществляется своего рода плановое хозяйство, господствует мир, и все это совершается во имя догматов раннего христианства. В Христианобурге народ исполнен благочестия, верит в бога и исправно отправляет религиозные обряды.

Идеи утопического социализма, окрашенные в религиозные тона, можно встретить у Лейбница и особенно у Томазия. Томазий был знаком с книгой французского утописта Верасса «История северамбов» (1672 г.) и считал, что она полностью устраняет все сомнения по поводу того, как можно прожить без частной собственности. Сам Тома-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 371.

[2] В. Левен. Исторические взгляды Себастьяна Франка. Средние века, вып. 6. Изд-во АН СССР, 1955.

зий утопий не сочинял, но был глубоко убежден в том, что христианская любовь к ближнему должна привести к общности имущества, которая является залогом всеобщего благоденствия.

В XVIII в. интерес к проблемам утопического социализма не ослабевает. В 1700 г. выходит «Град Христа на земле» Иоганна Конрада Диппеля — оригинального мыслителя, противоречиво сочетавшего элементы научного мировоззрения с верой в Христа. (Не случаен псевдоним Диппеля — «Христиан Демокрит».) Диппель требовал устранения имущественного неравенства, государственных учреждений, традиционных церковных обрядов.

В 1741 г. появляется новое издание «Христианобурга» В. Андреэ, которое привлекало в течение долгого времени всеобщее внимание. В том же 1741 г., когда в Эслингене печаталась утопия Андреэ, в далекой Пенсильвании группа немецких колонистов приступила к осуществлению идеи христианского уравнительного социализма. Основателем колонии, присвоивший себе библейское название «Вифлеем», был граф Н. Цинцендорф — философ и богослов, создатель религиозной секты гернгутеров, пытавшихся восстановить принципы раннего христианства. В «Вифлееме» все имущество принадлежало коллективу, колонисты трудились сообща, и каждый получал от общины все, что необходимо для жизни. В 1761 г. после смерти Цинцендорфа община распалась, но ее двадцатилетнее успешное существование служило, как мы увидим далее, убедительным аргументом в пользу идеи общности имуществ, которая приобретала все большее число сторонников, освобождаясь при этом от религиозных наслоений.

Здесь также уместно вспомнить об одной книге, которая в этом отношении еще не получила должной оценки. Речь идет об увидевшем свет в 1787 г. философском романе В. Гейнзе «Ардингелло и блаженные острова». Вильгельм Гейнзе известен главным образом как оппонент Винкельмана, автор эстетической теории, в которой вновь ожил «языческий натурализм итальянского Возрождения» [3]. Переводчик русского издания «Ардингелло» М. Петровский видел в книге достоинства сугубо беллетристические. Гейнзе для него — прежде всего художник

---

[3] К. Гильберт и Г. Кун. История эстетики. ИЛ, 1960, стр. 330.

слова, но «неполноценный философ»; «метафизика» и «утопическая политика» в «Ардингелло» — это всего лишь «мякина», затрудняющая восприятие художественной стороны. С этим согласиться нельзя. «Ардингелло» — это не только художественное, но в равной степени и философское произведение. Приключенческий сюжет, эротические картины, яркий образ главного героя причудливо сочетаются в этой книге с рассуждениями об искусстве, блестящими описаниями художественных произведений, глубокими теоретическими раздумиями о сущности мира, человеческого общества, отношений между людьми. Надо полагать, что именно эта сторона творчества Гейнзе привлекала внимание Георга Форстера, искавшего дружбы с автором «Ардингелло».

Гейнзе — пантеист. Он восстает против дуализма души и тела. «Человек составляет единое целое, и старый педантический вздор — делить его лишь на две совершенно противоположные части». Дух разлит во всей природе, все существующее одухотворено. Ум, душа, это своего рода материя, она бессмертна лишь постольку, «поскольку она ничего не мыслит». Мыслящий дух человека, «чувственная сила души не может существовать без тела» [4]; личного бессмертия нет.

Мир находится в состоянии движения, вечного обновления. Развитие мира привело к возникновению живых существ. «Наша земля, без сомнения, как о том говорит нам и разум и естественная история, пребывала некогда в более благоприятных условиях для возникновения тварей, нежели ныне.

...Твари, сообразно своей природе, возникли не в одной области земли и, вероятно, не сразу» [5].

Гейнзе не скрывает своей враждебности христианству. Религия, по его мнению,— вполне земного происхождения, она была установлена с целью предотвратить споры и различия в почитании божества. Исключительный интерес представляют мысли Гейнзе о связи между философскими взглядами, религиозными верованиями и характером государственного устройства. Если исходить из философской теории, утверждающей единый, нераздельный характер реальности, существующий вне чувств, то неиз-

[4] В. Гейнзе. Ардингелло и блаженные острова. М., «Academia», 1935, стр. 435.
[5] Там же, стр. 437.

бежным следствием этого будет монотеистическая религия (например, иудейская или христианская) и «мировая монархия». Взгляд, согласно которому сущее разделено и состоит из ряда элементов, ведет, по мнению Гейнзе, к политеизму, к религии античного типа и, соответственно, к аристократическому устройству государства. Наконец, можно сделать предположение, что «нет никакой универсальной сущности, что мир состоит лишь из неделимых пылинок большего или меньшего и различных по своей форме», т. е. встать на точку зрения атомизма, и это «было бы тогда мировой демократией или настоящей атеистической системой, которую ныне, правда, некоторые нерешительно принимают» [6]. Устами своего героя Гейнзе заявляет, что атомистическое воззрение «не может быть принято всерьез», не разделяет автор и точки зрения последовательного атеизма, но в отношении политических идеалов он не колеблется.

«Чистая аристократия,— читаем мы в романе,— когда многие непрерывно управляют по своему благоусмотрению не по законам, основанным на благо целого, а лишь по законам, направленным к их собственному благу, которые меняют они по произволу, есть многоголовая гидра деспотизма, множество паразитов вместо одного на теле народа.

Государство людей, которые достойны именоваться людьми, совершенное для всех и для каждого, должно всегда быть в корне демократическим» [7].

Картину идеального государства Гейнзе рисует в конце своего романа, герои которого основывают на островах в Средиземном море колонию под покровительством турецкого султана. О христианстве здесь не может быть и речи, вместо него установлен культ природы и ее стихий. В колонии господствует полное общественное равенство. Деления общества, «при котором один класс занимает почетные должности, а другой должен заниматься земледелием, мы мудро избегли; удержали, однако, общность имуществ против Аристотеля. Зло, которое мы тем самым изгоняли, было слишком велико, и проницательный исследователь всех известных в его время республик, казалось нам, не достаточно отказался здесь от предрассудков своего воспитания» [8].

---

[6] Там же, стр. 467.
[7] Там же, стр. 270.
[8] Там же, стр. 538.

Роман Гейнзе вносил новую струю в течение немецкого утопического социализма. Он порывал с христианским обоснованием общественной гармонии. В дальнейшем эта тенденция усиливается; необходимость изменения общественных отношений аргументируется не принципами христианской любви к ближнему, а естественными законами развития. Утопическая литература все более приобретает материалистический характер.

Решительный шаг в сторону материализма и атеизма сделал гамбургский купец Ф. Цигенхаген — автор изданного в 1792 г. трактата «Учение о правильном отношении к созданиям творца и о всеобщем человеческом счастье, которое можно достичь лишь путем публичного осуществления этого учения».

Цигенхаген интересен тем, что он не только изложил в печати свои принципы, но и пытался (разумеется, безуспешно) осуществить их в жизни. Книга Цигенхагена содержит страстное обличение существующего строя, призыв к установлению общности имущества и введению всеобщего труда. Автор резко критикует христианскую религию, которая принижает и оглупляет человека, но на позиции атеизма полностью он встать не может. Цигенхаген — деист, верит в существование творца как первопричины мира, убежден в необходимости «естественной религии».

Однако в ту же эпоху возникают теории, лишенные даже следа религиозных иллюзий. В этом отношении наиболее характерна деятельность Августа Эйнзиделя и Карла Фрелиха.

АВГУСТ ЭЙНЗИДЕЛЬ

Имя Августа Эйнзиделя нельзя найти ни в одном, даже самом обширном курсе истории философии, ни в одной философской энциклопедии. Между тем, знакомясь с его идеями, намного опередившими эпоху, выраженными в яркой афористической форме, мы видим перед собой бесспорно крупного и оригинального мыслителя. Эйнзидель не публиковал своих произведений, да и вряд ли нашелся бы в Германии XVIII в. книгоиздатель, который решился выпустить в свет произведения этого радикальнейшего философа, отвергавшего существовавшие тогда имущественные отношения, религию и мораль.

Подлинные рукописи Эйнзиделя не сохранились; до нас дошли лишь выписки И. Г. Гердера из его произведений. Мысли Эйнзиделя в значительной степени были близки Гердеру, он видел их новизну, оригинальность, силу. Гердер переписал для себя многие страницы из манускриптов своего друга; о существовании этих записей историки знали давно, но только в Германской Демократической Республике стало возможным их опубликование.

Биографические сведения об Эйнзиделе (1754—1837) довольно скупы. Известно, что он родился в семье видного веймарского сановника. Как полагалось дворянину, он начал свою деятельность на военной службе. Однако достаточно было нескольких лет пребывания в армии для того, чтобы у Эйнзиделя на всю жизнь родилось отвращение к милитаризму. Молодого офицера обуревают сомнения, он страдет от одиночества и ищет дружбы среди передовых умов Веймара. Там он знакомится с Гете, сближается с Гердером, который на всю жизнь становится его духовным наставником и другом. Эйнзидель много читает, интересуется различными областями знания — медициной, историей, философией, его волнуют проблемы религии.

Оставив военную службу, Эйнзидель поступает в Геттингенский университет, где слушает лекции Лихтенберга. Однако через год он переходит в горную академию в Фрейберге, которую заканчивает в 1782 г. Все эти годы он поддерживает оживленную переписку с Гердером, часто видится с ним, обменивается своими сокровенными мыслями. «Редкая душа»,— так отзывался о нем Гердер в письме к Кнебелю, который также был близким другом Эйнзиделя.

В 1785 г. Эйнзидель отправляется в Африку. В известной мере это было связано с одним важным обстоятельством в его личной жизни. Он полюбил замужнюю женщину — Эмилию Вертерн. Встретив с ее стороны взаимность, Эйнзидель решился на рискованный шаг. Была инсценирована смерть Эмилии, уехавшей из Веймара, и ее похороны. Вскоре, однако, все выяснилось, и перед Эйнзиделем надолго закрылись двери домов веймарского «общества».

Вернувшись в 1787 г. в Германию, Эйнзидель снова в поисках применения своих способностей. Гердер, узнав о том, что Георг Форстер принял предложение русского

правительства возглавить экспедицию вокруг света, обращается к нему с просьбой взять с собой Эйнзиделя: «Он хорошо знает естественную историю, химию и прочее, у него большой опыт горного дела... Это человек полный великих идей, рожденный для беспристрастного созерцания мира» [9]. Однако для экспедиции нужен был ботаник и зоолог, к тому же в чине не ниже майора (таково было требование царского правительства); кандидатура Эйнзиделя отпала.

Как и все его друзья, Эйнзидель от души симпатизировал Французской революции. Он стремился в Париж, но осуществить свое намерение смог лишь в 1800 г.— в период консульства. Революционная волна к этому времени спала, в стране установилось господство чистогана. «Деньги — единственная цель,— писал Эйнзидель из Парижа,— за деньги покупается все; все должностные лица воруют без стыда и страха, так как воровство узаконено» [10]. Особенно возмущал его культ военщины, установленный Бонапартом. Разочарованный возвращается Эйнзидель на родину. Здесь он постепенно отходит от дел — от науки, литературы и политики, живет в своем поместье вплоть до кончины.

По своим убеждениям Эйнзидель — материалист, сторонник философии Демокрита. Мысли для него — всего лишь «движения мозга», отражающие объективный мир. На вопрос, мыслит ли природа, он дает следующий четкий ответ: «Хотя природа является первоисточником рассудка и любая рассудочная деятельность есть производное от нее, но сама природа лишена рассудка, так как последний есть лишь отпечаток явлений мира в нашей мозговой организации» [11]. Такой решительный материалистический ответ на основной вопрос философии мы может найти лишь у немногих немецких мыслителей до Фейербаха.

Эйнзидель, по-видимому, был одним из наиболее последовательных материалистов в Германии XVIII в. Важнейшая задача для него — «свести духовный мир к миру телесному» [12]. Эйнзидель решительно высказывается в пользу естественного возникновения жизни на Земле и происхождения человека, не видит никаких разумных

---

[9] Herders Briefe. Weimar, 1959, S. 271—272.
[10] A. Einsiedel. Ideen. Berlin, 1957, S. 46.
[11] Ibid., S. 115.
[12] Ibid., S. 82.

оснований для библейской легенды о развитии человеческого рода от одной пары людей. Речь может идти не о творце, а только о первобытном состоянии зверей и людей. Та же сила, которая придает пластическую форму минералам, вызвала к жизни растения и животных.

По мнению Эйнзиделя, существует несомненное сходство между рассудком человека и инстинктом животных, в своей основе рассудок есть инстинкт. Учение о бессмертии души он отвергает и называет его одной из самых вредных выдумок религии.

Против религии Эйнзидель выступает с не меньшей решительностью, чем современные ему французские атеисты. Происхождение религии надо выводить из образа мыслей простого человека. Она — результат бескультурья. Когда люди пребывали в состоянии невежества, они были убеждены, что все явления природы и события их жизни, вплоть до самых незначительных, вызваны вмешательством божественной силы. Рост культуры ведет к исчезновению веры в бога. «Состояние религии — лучший барометр народной культуры. Там, где религия еще ценится, где ведутся открытые споры за и против нее, стрелка барометра в лучшем случае стоит на „переменно“. Там, где ее влияние совсем незначительно, где ни один человек о ней не думает, барометр народной культуры предсказывает хорошую погоду» [13].

Религия — это своего рода духовные костыли; требование всеобщей веры в бога равнозначно требованию всем ходить на костылях. На человека, бросившего костыли, смотрят с опаской, так как он идет быстрее, чем тот, кто ими пользуется.

Особое возмущение вызывает у Эйнзиделя христианство. «Всякая религия имеет свои глупости, но эта содержит их в превосходной степени. В каждой религии много смешного, но ни одна из них не основывается на столь низменном образе мышления, так как их создатели не были столь низменными людьми, как Христос, который допустил, чтобы его замучили, терпеливо выносил страдания и искал в них свою славу и вместе с тем приходил в непонятное ожесточение от самых обычных вещей, например от торговли голубями. Было бы интересно собрать воедино черты, характеризующие его духовный облик по

---

[13] Ibid., S. 182.

тем немногим, к тому же весьма подозрительным памятникам, какими являются Евангелия. В результате мы увидели бы, что это был обычный слабый человек с сумасшедшими, непостоянными взглядами» [14].

Христианство — религия рабов, рассчитанная на унижение, запугивание человека. Оно не облагораживает, а развращает людей. Древний Рим, в котором оно возникло, не стал от этого лучше. Христианская религия одобрила кровавые крестовые походы, завоевание Америки, расправу с восставшими крестьянами. Она мирится с работорговлей и зверским обращением с неграми. Ее обряды заглушают в человеке чувства протеста против существующего зла.

В естественных науках уже мало считаются с церковными выдумками. Благодаря развитию культуры влияние религии поколеблено в физике. Явления физического мира рассматриваются как следствия других явлений. Вряд ли можно найти солдата, который бы верил, что исход сражения зависит от воли бога. Но в области морали позиции церкви еще прочны. Эйнзидель обращает особое внимание на эту проблему. Он развенчивает взгляд, согласно которому религия тождественна морали. Можно быть нравственным человеком и не верить в бога. То, что мораль покоится на воле бога, которого мы не знаем, есть чистое недоразумение. «Возможна ли дружба без религии?» — спрашивает Эйнзидель. И отвечает: «Если кто-либо является другом только по религиозным мотивам, то, потеряв последние, он перестает быть таковым. Положиться можно только на человека, который превзойдя христианство, остается другом» [15].

Наивно думать, что исчезновение религии приведет к падению морали. Безрелигиозность не только не повредит нравственности, но, наоборот, впервые откроет возможность формирования подлинной моральности. Мораль должна быть человечна, так как она затрагивает отношение человека к человеку, она должна сообразоваться с человеком, идти вперед в соответствии с развитием его культуры. То, что сейчас представляет идеал совершенства, вызовет через сто лет лишь смех и презрение. Совместные добродетели: «верноподданничество, бережли-

---

[14] A. Einsiedel. Ideen, S. 182.
[15] Ibid., S. 66.

вость, невинность, смелость — суть качества, несущие на себе печать глупости и раболепия» [16].

Должны измениться и современные формы супружеских отношений. Эйнзидель решительно отвергает не только церковный, но вообще всякий брак. Правда, если вдуматься, его проповедь свободной любви имеет в своей основе критику буржуазного отношения к женщине, «ошибочного понятия, что женщина может стать собственностью мужчины» [17]. Женщина должна получать такое же широкое образование, как и мужчина. Тогда никто не сможет рассматривать ее только как средство для чувственного наслаждения, как вещь.

Здесь Эйнзидель затрагивает проблему, уже поставленную эпохой. О том, как ему пришлось отстаивать право на личное счастье, мы говорили выше. Известно, что и Гете в течение многих лет жил в «незаконной связи» с простой работницей Кристиной Вульпиус. С тяжелым испытанием в личной жизни столкнулся Форстер; его жена полюбила друга их дома — журналиста Губера. Форстер нашел в себе мужество не только отпустить жену, но сохранить с ней и ее новым мужем дружеские отношения, хотя все это ему далось нелегко. Вполне возможно, что личная жизнь Форстера — одного из любимых героев Чернышевского — стала прообразом взаимоотношений действующих лиц в романе «Что делать?». Новое отношение к женщине, к любви и браку рождалось вместе с новыми общественными идеалами.

Итак, в отношении к нравственности Эйнзидель стоит на исторической точке зрения. Именно поэтому он отвергает кантовский категорический императив как слишком общий моральный принцип, не учитывающий индивидуальных особенностей людей и условий их жизни.

Однако в своем определении основной черты нравственности — «не делать ни одному чувствующему существу ничего неприятного» — сам он не может выйти за пределы абстрактных рассуждений о добре и зле.

Вообще Эйнзидель сильнее в критике, отрицании существующего, чем в утверждении каких-либо положительных идеалов. Критика религии и морали у него — это лишь составная часть критики всей современной ему

---

[16] Ibid., S. 171.
[17] Ibid., S. 224.

культуры, которую он характеризует как «варварство». Эйнзидель подвергает уничтожающему разоблачению пороки европейской цивилизации — имущественное неравенство, политический гнет, милитаризм, ложные представления об учености и т. д.

В той степени, в какой подлинная наука ведет человечество вперед, тормозом его является лжеученость, заполнение памяти словами, лишенными смысла, чужими мнениями, непонятными идеями. Примером такой лжеучености служит философия Канта. «Влияние и распространение, которое получила кантовская философия, есть доказательство того, какие незначительные успехи в Германии сделала культура. Почитание подобной схоластической бессмыслицы — свидетельство духовного обнищания»[18].

Неприязнь к философии Канта роднит Эйнзиделя с Гердером; подобно Гердеру Эйнзидель не увидел в ней плодотворных зачатков диалектического мышления. Сам Эйнзидель к некоторым проблемам пытается подойти диалектически. Он говорит об односторонности абстрагирования, которое дает нам знание лишь о частях, но не о целом, критикует формальнологический запрет противоречия[19]. Эйнзидель признает реальность противоречия, именно для него любая истина начинается с парадокса. Отчетливо он видит противоречивость прогресса. Но все эти, как и другие замечательные мысли, носят характер разрозненных догадок. В целом Эйнзидель остается в пределах созерцательного материализма.

Резкой критике подвергает Эйнзидель современное ему искусство, которое он рассматривает как отмирающую форму сознания. Поэзия, музыка и танец возникли вместе с религией в первобытные времена. «Чем больше совершенствуется наша организация, тем меньше мы можем получать удовольствие от того, что ценят грубые люди. Большинство стихов, будучи переведены на язык прозы, превращаются в бессмыслицу»[20]. Искусство в том виде, как оно существует сейчас, по мнению Эйнзиделя, относится к предыстории культуры. Современная Италия

---

[18] A. Einsiedel. Ideen, S. 129. Ibid., S. 129.

[19] «Наши отвлеченные понятия — все сплошь невозможные сущности, поскольку они абстрактны. Закон противоречия практически ничего не доказывает. Природа его не знает, так как в ней существует все» (Ibid., S. 73).

[20] Ibid., S. 144.

в культурном отношении выше, чем Италия эпохи Ренессанса, когда сжигали людей по обвинению в ереси и колдовстве, хотя искусство достигало небывалого расцвета. И все же Эйнзидель готов допустить, что наступит «новая эпоха разумного искусства». Это соответствует его оптимистической вере в будущее.

Отвергая современную ему культуру, Эйнзидель не присоединяется к Руссо, мечтавшему о возврате назад, к природе [21]. Для Эйнзиделя не существует противоречия между природой человека и его культурой, наоборот, только культура способствует раскрытию всего того, что соответствует природе человека, только она одна является стимулом развития общества. Недостатком современности является не сама культура, а ее слабое развитие. Человечество переживает лишь предрассветные сумерки культуры. Истинная культура не враждебна человеку.

Эйнзидель уверен (и именно это сближает его с утопистами) в наступлении «золотого века», когда «всякое неравенство исчезнет, всякий труд будет совершаться только для того, чтобы поддерживать здоровье и давать наслаждение» [22]. Люди не будут знать, что такое несправедливость, нужда и нищета, помимо смерти и несчастных случаев никакого другого зла не будет существовать.

Эйнзиделя волнует проблема собственности. По его мнению, имущественное неравенство противоестественно. Различие в богатстве возникло не случайно, не в результате злого умысла, не навязано искусственно человечеству. Появление неравенства было связано с исторической необходимостью, это было средство прогресса. «Часть людей должна была иметь больше, чем нужно было для потреб-

---

[21] Эйнзидель (как и его современник Фрелих) отличается и от своих французских предшественников — Мабли и Морелли, стоявших на антиисторической точке зрения, рассматривавших «природу» человека как вечную, неизменную категорию. Появление частной собственности и выпавшие в связи с этим на долю человечества бедствия для Морелли — чистые случайности, в конце концов люди поймут преимущества своего природного состояния и вернутся к нему (Мабли, как известно, в возможность подобного возврата не верил). Из французских утопистов XVIII в. только Бабеф критиковал Руссо и был убежден в том, что «коммунизм есть не возвращение к состоянию дикости, а результат высшего развития культуры и цивилизации» (Roger Garaudy. Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus. Berlin, 1954, S. 75).

[22] A. Einsiedel. Ideen, S. 138.

ления, с тем, чтобы на эти излишки содержать людей, занимающихся искусством и наукой» [23]. Как ни наивно это объяснение, но все же мысль об исторической обоснованности появления частной собственности была для того времени плодотворной. В дальнейшем имущественное неравенство должно исчезнуть. «Как ни полезна была какая-либо вещь для одного времени, столь необходимую пользу принесет для другого времени ее устранение» [24]. Но когда начнется это «счастливое для человека время, трудно сказать, потому что пока мы находимся на очень низкой ступени развития культуры» [25].

Во всяком случае, Эйнзидель уверен, что путь к лучшему будущему лежит не через абстрактное философствование и нравственное самоусовершенствование, а через практическую деятельность, развитие психических и научных знаний. «Только благодаря расширению физических знаний большая часть человечества может освободиться от значительной части труда, который в настоящее время делает невозможным приобщение к культуре. Как только мы овладеем знанием свойств простейших субстанций, мы сможем увеличить плодородие почвы, упростить скучные манипуляции, производить при помощи силы природы многое из того, что сейчас изготовляют человеческие руки» [26].

Тем, кто сомневается в прогрессе человечества, Эйнзидель предлагает сравнить начало и конец века, в котором он живет. Образ жизни людей, взаимоотношения между ними, состояние науки и искусства — все это изменилось к лучшему. В дальнейшем прогресс пойдет еще быстрее. Новое тысячелетие приносит человечеству состояние, о котором пока еще можно только мечтать.

Эйнзидель мечтает о благе для всех людей, для всех наций. Он чужд национализму и объясняет неравномерное культурное развитие народов естественными причинами. «То обстоятельство, что культура не всюду достигла одинакового прогресса, объясняется не различным возрастом народов, а побочными условиями климата. В холодных странах человечество находится в стесненных обстоятельствах; в слишком жарких, удобных для жизни, отсут-

[23] A. Einsiedel. Ideen, S. 155.
[24] Ibid., S. 159.
[25] Ibid., S. 139.
[26] Ibid., S. 147.

ствует побудительная причина»[27]. Смешение различных национальностей, по его мнению,— верное средство для выравнивания культурного уровня человечества.

Всеобщее распространение культуры приведет к моральному совершенствованию людей. Физика предшествует морали, прогресс естественнонаучных знаний будет способствовать прогрессу морали больше, чем все философские системы, включая Канта. Человек будущего освободится от эгоизма. Люди станут одинаково мыслить и чувствовать, и это сблизит их настолько, что каждый будет жить интересами другого так же, как и своими.

Эйнзидель надеется на то, что развитие культуры, и особенно техники, приведет к исчезновению войн. «Войны прекратятся, как только один человек будет в состоянии уничтожить целую армию»[28]. Тем самым искоренится величайшее зло. Эйнзидель ненавидит войну, считает ее самым неразумным из того, что существует на земле; «каждого, кто словом или делом способствует ей, надо рассматривать как преступника по отношению к человечеству»[29]. Солдат хуже бандита. Солдат — опора деспотии, в то время как бандит подрывает ее устои.

Сам Эйнзидель решительный противник монархического режима. Нет ничего более бессмысленного, чем волю одного человека возводить в закон и полагать, что человек может сделаться законодателем только благодаря своему происхождению. Республика лучше монархии, но идеалом для человечества Эйнзидель считает отсутствие всякого правительства. Однако при современном состоянии культуры государство необходимо, оно может оказать благотворное воздействие на общество, подрывая основы существующего имущественного неравенства.

Государство, по мнению Эйнзиделя, должно сосредоточить в своих руках крупную торговлю, этим самым будет устранен главный источник неравенства. Оклады государственных чиновников должны быть значительно снижены; писарь не имеет права получать больше, чем обычный поденщик, но труд мыслителя или известного врача, разумеется, заслуживает большего вознаграждения. «Всякая деятельность должна рассматриваться как часть общей

---

27 Ibid., S. 88.
28 Ibid., S. 147.
29 Ibid., S. 175.

деятельности; пределы, которые природа дала наслаждению, должны определять высшую сумму вознаграждению»[30].

Эйнзидель высказывает догадки о необходимости планового ведения хозяйства, к частнокапиталистическому предпринимательству он относится отрицательно. «Капиталист — противоестественное существо в государстве»[31]; пользу его деятельность может приносить только в том случае, если она увеличивает наши знания.

Тяга к обогащению возникает вследствие того, что существует всеобщий «эквивалент человеческой деятельности» — деньги,— олицетворяющий собой удовлетворение любых человеческих потребностей. Невозможно себе представить накопление предметов, служащих удовлетворению одной определенной потребности — например башмаков. Вместе с тем Эйнзидель понимает, что отмена денег в современном обществе невозможна. Поэтому он предлагает пока ограничиться запрещением приобретать крупную земельную собственность и передавать по наследству большие состояния.

Идеал Эйнзиделя — равенство, но это равенство собственников. Выше требования устранить скопление богатств в немногих руках он никогда не поднимался. Его утопизм, вера в «золотой век» носит следы мелкобуржуазных иллюзий. Это лишь переходная ступень к социалистическим убеждениям (такой переходный характер носили взгляды Мабли, мечтавшего не об устранении частной собственности, а о равенстве собственников). Не случайны симпатии Эйнзиделя к якобинцам. «Со временем люди будут не понимать, как можно было не принимать обеими руками принципы так называемых якобинцев»[32].

В молодости Эйнзидель скептически смотрел на возможность активного вмешательства в течение политических событий, но успехи революции во Франции привели его к другим выводам. И все же он не смог полностью встать на позицию революционных демократов. Иногда у него можно встретить замечания, как бы списанные у либерала Канта: «Всеобщая воля народа есть деспотизм, а не свобода»[33].

---

[30] A. E i n s i e d e l. Ideen, S. 204.
[31] Ibid., S. 206.
[32] Ibid., S. 191.
[33] Ibid., S. 195.

Программа Эйнзиделя противоречива. Он хочет устранить человеческие бедствия, но ничего не делает для их устранения. Его мысли обгоняют время и подчас выглядят радикальнее общественных идеалов Форстера, но если последний был революционным вождем, то Эйнзидель всегда оставался мечтателем-одиночкой.

КАРЛ ФРЕЛИХ

Фрелих (1759—1828), как и Эйнзидель,— забытая фигура [34]. Известно, что он родился в семье священника. В университете в Галле изучал юриспруденцию, затем стал чиновником в Берлине. Здесь он окунулся в жизнь крупного по тем временам индустриального центра. Рост промышленного производства, переход от ремесленного труда к капиталистическим формам эксплуатации влекли за собой обострение социальных противоречий. Рабочие и ремесленники Берлина, находившиеся в бедственном положении, открыто выражали свое недовольство. На этом социальном фоне развертывалось творчество Фрелиха. Его первая и наиболее интересная работа — утопический философский трактат «О человеке и его отношениях» — вышла анонимно в 1792 г. Лишь десять лет спустя Фрелих признал свое авторство. В предисловии к изданному в 1802 г. сборнику очерков «Картина природы» он писал, что рассматривает новую книгу как продолжение своей первой работы. Здесь им, правда, не ставится вопрос о переустройстве общества, но, как подчеркивает Г. Штейнер, «почти во всех очерках вскрывается зависимость жизни людей, их морального облика от общественных отношений, определяемых частной собственностью» [35]. Фрелих оставался

---

[34] В отличие от Эйнзиделя произведения Фрелиха издавались при его жизни и привлекали внимание современников. С течением времени его имя, однако, было полностью забыто. Лишь в конце XIX в. на него обратил внимание Жан Жорес, собиравший материал для книги о Форстере. После этого Э. Бернштейн издал отрывок из книги Фрелиха «О человеке и его отношениях» в серии «Документы социализма» (1902 г.). Полностью книга снова увидела свет лишь в 1960 г. Фундаментальное исследование о Фрелихе: G. Steiner. Der Traum vom Menschenglück. Berlin, 1959; на русском языке о Фрелихе и Цигенхагене см.: Ю. Мошковская. Две забытые немецкие утопии XVIII в. «Вопросы истории», 1953, № 10.

[35] G. Steiner. Der Traum vom Menschenglück, S. 235.

верен своим идеалам. Об этом свидетельствует также и то, что в 1820 г. из-под пера его жены Генриетты Фрелих вышел утопический роман «Виргиния, или колония в Кентукки», где нашли художественное выражение идеи, развитые двадцать восемь лет до этого в трактате «О человеке и его отношениях».

Рано оставив государственную службу, проведя много лет в деревне, Фрелих снова поселяется в Берлине. Он содержит публичную библиотеку и читальню.

Мировоззрение Фрелиха формировалось под влиянием идей Виланда, Руссо, Гердера. Вполне возможно знакомство Фрелиха с трудами французских утопистов — Мабли и Морелли, хотя их имен он ни разу не упоминает. Зато о Виланде он говорит с величайшей благодарностью, называя его «отцом немецкой литературы». От Виланда Фрелих воспринял свободолюбивые идеи, ненависть к социальному гнету, этому источнику несчастий человека, скептическое отношение к официальной религии. Руссо раскрыл перед Фрелихом пороки буржуазной культуры. Гердер внушил ему мысль о счастливом будущем человечества.

О Гердере заставляет вспомнить уже первая проблема, поставленная в работе «О человеке и его отношениях» — проблема воспитания. Речь идет здесь не только о воспитании молодого поколения, но о гораздо более широкой проблеме — воспитании в лессинговско-гердеровском смысле как формировании моральных качеств человечества.

Современный человек не предоставлен самому себе, он — бюргер, подданный государства, и от этого главным образом зависит его судьба. Предположим, говорит Фрелих (условная форма, разумеется, взята по цензурным соображениям, так как предполагать здесь было нечего, прусская действительность выглядела именно так), что мы живем в государстве, где счастье или несчастье человека зависит от того, на какой ступени общественной лестницы он находится, где человек без титула — ничто. О чем должен думать человек в таких условиях, о своем счастье и счастье других или о погоне за чинами?

Вопрос ставит один из участников диалога, в форме которого написана утопия,— Филемон, выражающий мысли автора. Его собеседник Эраст возражает, что, может быть, и в погоне за чинами тоже можно найти счастье. «Если не хватает истинного блаженства, можно ли порицать че-

ловека за то, что он наслаждается иным, соответствующим его бюргерской природе.

Ф.— Назовешь ли ты счастливым пьяного, который тонет радостно танцуя в воде?

Э.— То, что он тонет, это несчастье, но он счастлив до тех пор, пока длится его опьянение.

Ф.— На каком основании называешь ты это состояние счастьем? Этот вопрос должен тебя смутить. Но мы, бесспорно, сойдемся на том, что определим счастье, как возможно большее число приятных ощущений» [36].

Поскольку природа людей одинакова, существует только единственный путь к счастью — путь отыскания истины. Но люди слишком часто становятся жертвами ошибочных представлений о счастье. Конечно, нельзя требовать, чтобы каждый человек жил, как мудрец, но каждый должен обладать здоровой моралью. Не сила спекулятивного мышления, а простота нравов — вот высший идеал национальной добродетели. Однако достичь его невозможно до тех пор, «пока государства формируются в соответствии с потребностями властей, а не в соответствии с потребностями народа... пока частная собственность остается душой беспокойной деятельности» [37].

Отыскать истинный путь к счастью могли бы помочь человеку естественные чувства, которые в отличие от условных являются врожденными. К первым относятся — родительская любовь, стремление к совершенству, в то время как значительная часть религиозных и нравственных чувств является продуктом определенных условий. Католик в священном экстазе преклоняет колена перед статуей богоматери, а для еврея — это всего лишь камень.

Там, где человек руководствуется разумом, все противоречащие ему условные чувства приглушены. Если ребенка предоставить самому себе и воспитывать без дурных примеров, в нем всегда возобладают чувства, рожденные природой. Однако люди окружены условностями. Вместе с тем далеко не все условности бессмысленны. На основе многих из них складываются народные нравы, с которыми приходится считаться. Например, уважение к возрасту. Природе нет дела до седин, но люди привыкли их чтить.

---

[36] C. W. F r ö l i c h. Über den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin, 1960, S. 7.

[37] Ibid., S. 18.

Почтение к старости есть порождение сострадания и страха перед собственной участью в будущем.

Другое условное чувство, играющее большую роль в жизни народа,— супружеская верность. Здесь Фрелих занимает позицию, отличающуюся от взглядов Эйнзиделя, с которыми он, впрочем, вряд ли был знаком, хотя одно место в книге «О человеке...» выглядит как прямая полемика с мыслями и поступками веймарского мечтателя.

«Я люблю госпожу N.,— услышал я однажды от одного так называемого „естественного" человека, который решил оказать честь природе, выступив в качестве зеркала последней,— и она любит меня.

А ее муж?— спросил третий.

Пусть останется ее мужем. Или ты думаешь, это качество дает ему исключительное право на любовь? Разве стоит в брачном контракте хоть слово об этом, и даже если бы это было так, с каких пор ощущения служат предметом договора... Чей голос старше, народа или природы? Разве женщина должна быть вечно рабой чужих причуд? Не имеет ли она право на естественные чувства?» [38]

Однако эта аргументация кажется Фрейлиху неубедительной. По его мнению, голос народной совести должен сказать женщине: «На кого пал твой жребий, тому принадлежит твоя любовь, твое уважение. А ты, добрый друг, которому она доверяет, не возвращайся назад. Она принадлежит другому» [39].

Эти мысли Фрелиха о народных нравах и традициях как основе моральных принципов были, несомненно, крупным достижением в подготовке материалистической теории этики. Многие из современников видели, что мораль может развиваться независимо от религии, но они не были в состоянии решить вопрос о стимулах для этого. Эйнзидель, как мы помним, ограничивался лишь тем, что взывал к природе, к естественным склонностям человека. Фрелих показал ограниченность подобной точки зрения и пытался найти социальные корни нравственности.

Книга Фрелиха пронизана духом атеизма. Уже эпиграф недвусмысленно говорит об умонастроениях автора. «День разрушает безумие веры и утверждает голос при-

---

[38] C. W. Frölich. Über den Menschen und seine Verhältnisse, S. 23.

[39] Ibidem.

роды». В сдержанных выражениях, но все же вполне определенно показывает автор аморальное влияние церкви. Религия превратила добродетель в предмет торговли. Жертвуют пылинки золота, чтобы в обмен получить монеты. У людей отнимают хлеб и кормят их благословениями. Для достижения небесного блаженства строят церкви и монастыри.

Религия ведет неблаговидную игру со слабостями человека, спекулируя на неполноте знаний, несовершенстве разума. «Нужна образованная, мыслящая голова, чтобы при первом же непонятном явлении не приписать его сверхъестественным причинам. ...Бесспорно, нужна большая наблюдательность, чтобы увидеть в формировании нашего рода постепенно восходящую поступь природы» [40].

Неведение — причины религиозных представлений. У каждого народа — свои верования, и это также говорит о том, что они не могли быть результатом божественного откровения. Наивно думать, что одному народу открылась божественная истина, а другому она остается сокрытой, и он поклоняется ложным богам. Губительные последствия приносит религиозная нетерпимость; фанатизм — это своего рода чума. Ни о какой христианской братской любви не может быть и речи; вместо того, чтобы жить одной семьей, люди смотрят друг на друга с недоверием, и во имя господа бога сжигают еретиков.

У Фрелиха рождаются догадки и о социальной роли религии. Он гневно обличает церковь как орудие правящих слоев: «Как может народ достичь истины, если его опекуны стараются поддерживать только те мнения, которые укрепляют захваченную ими власть... Разве не считается с давних пор образцом мудрости держать народ в нужде, чтобы он не осознал и не почувствовал необходимости лучшей доли. Вопрос, что нужно человеку, всегда душился другим вопросом, что нужно тебе самому. Так лежат права народа, глубоко погребенные под дворцами самовластья, пройдут быть может века, прежде чем к ним проникнет солнечный луч» [41].

---

[40] Ibid., S. 69—70.

[41] Ibid., S. 76. Г. Штейнер сравнивает Фрелиха с Гольбахом, подчеркивает единство их взглядов на религию, как средство духовного порабощения народа, и даже приходит к выводу, что немецкий утопист «глубже схватывает социальную функцию веры в сверхъестественное... Фрелих видит, что религия имеет корни не только в заблуждениях человека, устранение которых поведет

Фрелих мечтает видеть людей свободными от религиозных предрассудков, полагающимися только на свой разум. Разум и свобода — родственные понятия. Животное находится целиком во власти своих ощущений, поэтому оно подчинено необходимости, человек также связан необходимостью, поскольку он следует своим чувствам. Но человеку дан разум для того, чтобы контролировать и подчинять свои чувства. Свобода человека есть результат развития разума, который указывает человеку, что такое добро и как его достичь.

Что же препятствует достижению добра и счастья? Зачастую люди не могут найти ответа на этот вопрос, и впадая в отчаяние, думают, что мир не создан для счастья. Но это не так. Фрелих знает причину бедствий человечества; она лежит в исторически возникших уродливых общественных отношениях. С возмущением пишет он о «моралистах», предлагающих внутреннее самоусовершенствование тем, «кого внешние условия превратили в гражданское ничто, кого рассматривают только как вьючных животных, которые должны быть благодарны за то, что их не уничтожили полностью»[42]. Главный враг человека — частная собственность.

Фрелих приводит небольшой пример. Участник диалога Эраст говорит о своем благополучии: он построил дом, вырастил сад, который приносит плоды и служит местом для отдыха и т. д. Но чем опечален твой сосед, спрашивает его Филемон. Оказывается, у соседа пали лошади, а с него требуют выполнения повинности по извозу. Кто станет ему помогать?

«Вот видишь,— поворяет Филемон,— кто станет ему помогать? А ведь в деревне можно найти человека, который имеет больше, чем ему нужно. Но это „больше“ принадлежит „ему“, и это бесчувственное „ему“ не желает слышать о чужой нужде... Теперь предположим, что все семьи твоей деревни объединились бы, сложили бы вместе свое имущество и стали бы рассматривать его собственностью общества, которая служит для удовлетворения по-

---

к освобождению от предрассудков, он выводит корни религии из экономического порядка». Тем не менее Г. Штейнер считает, что Фрелих «не является атеистом» (G. Steiner. Der Traum vom Menschenglück, S. 109).

[42] C. W. Frölich. Über den Menschen und seine Verhältnisse, S. 100.

требностей каждого его члена... Существование отдельного человека не зависело бы от его слабых рук, все общество являлось бы его гарантией» [43].

Фрелих последовательно развивает мысль о том, что частная собственность порождает все общественные конфликты и создание гармонических отношений между людьми станет возможным лишь после ее уничтожения. «Если бы было возможно устранить частную собственность..., какое количество преступлений, тайных проступков, порожденных роскошью, перестало бы существовать. Бедствующий сын не таил бы в себе желания о скорой смерти богача-отца, дележ наследства не приводил бы к ссорам между братьями, долговые тюрьмы пустовали бы и лишь служили напоминанием об ушедших в прошлое несчастных временах, фанатизм не возводил бы свои жертвы на костры, так как мнения оставались бы мнениями и не давали бы имущественного преимущества... Истина стала бы всеобщим достоянием, сильные мира сего не могли бы больше использовать неведение народа в качестве источника обогащения. Милости государей — так называет сейчас народ поступки деспотов, дарующие им жалкую жизнь, — не заставляли бы нас забывать о собственном достоинстве, не воспитывали бы знатных рабов, которые вымещают на беззащитных потерю самостоятельности; не было бы больше браков по расчету, и разум, одолев дикие вожделения, шел бы рука об руку со счастливыми людьми по мирной жизни» [44].

По поводу нарисованной Филемоном идиллической картины Эраст высказывает сомнение: не исчезает ли вместе с частной собственностью дух предприимчивости, не приведет ли это к застою промышленности? Здесь Фрелих ставит одну из самых острых проблем, волновавших его современников и являвшихся предметом полемики. Еще в 1781 г. вышла книга некоего Иоганна Пфейля «Счастливые острова» — своего рода буржуазный памфлет, направленный против утопической литературы. Главный аргумент Пфейля против идеи общности имуществ состоял в том, что ее осуществление приведет к всеобщему оскудению; обществу будет не по силам содержать расплодившееся множество бездельников и лентяев.

---

[43] Ibid., S. 105—106.
[44] Ibid., S. 86.

Фрелих согласен с тем, что частная собственность сильно стимулирует развитие хозяйства. Но можно ли рассматривать ее в качестве единственной побудительной причины деятельности народа? К тому же стремление к барышу приводит к развитию отраслей промышленности, в которых нет особой необходимости и которые свидетельствуют о человеческой ограниченности, например, все то, что связано с модой. Столь же необоснованна ссылка на то, что имущественное неравенство есть следствие естественного неравенства человеческих способностей. «Мы заблуждаемся,— говорит Фрелих,— когда в нашей природе, созданной временем и обстоятельствами, хотим найти природу человека» [45]. Природное неравенство способностей не мешает людям иметь одинаковые потребности, и речь идет об их удовлетворении, о равном праве человека на материальные блага, если он «выполняет обязанности, возлагаемые на него обществом, в котором он живет» [46].

Существование частной собственности не спасло от разложения и гибели народы — финикиян, египтян, греков. Вместе с тем история знает примеры процветания общин, где собственность была коллективной. Фрелих говорит о колониях, основанных в Северной Америке религиозной сектой гернгутеров. Вспоминает он и об английских диггерах.

Всякая деятельность, подчеркивает Фрелих, основана на чувстве силы. Если с ранних лет приучать людей к труду, то с годами возникает необходимость находить применение своим силам. Частная собственность и честолюбие не создают деятельности, они лишь используют ее в своих целях. В условиях общественной дисгармонии, господства наживы деятельность человека приобретает извращенный характер. Богач идет вслепую, без плана, подчиняясь силам, которые он не может постичь. Бедняк под тяжестью непосильного труда вынужден воровать и нищенствовать. Частная собственность разлагает, деморализует людей. Ее уничтожение создало бы новые взаимоотношения между людьми, сблизило бы их, открыло бы новые, естественные стимулы к труду. «Таковы соображения,— заключает Фрелих,— которые убедили меня в том, что дея-

---

[45] C. W. Frölich. Über den Menschen und seine Verhältnisse, S. 88.

[46] Ibid., S. 96.

тельность общества вполне может осуществляться и без частной собственности» [47].

В диалоге выдвигается и развенчивается еще один аргумент против общности имуществ. Эраст спрашивает Филемона: «Кто станет выполнять неприятную, но необходимую обществу работу, за которую люди берутся, забывая приличие, лишь вследствие крайней нужды? Вполне понятно,— отвечает Филемон,— отвращение людей к грязи, но в новых условиях жизни грязная работа будет сведена до минимума. Вместе с тем претерпят сильные изменения и понятия о приличии. „Господину фон" кажется неприличным сделать себе или другому пару башмаков, но я думаю, что гражданину естественного общества покажется еще более неприличным быть „господином фон"» [48].

Призывая к обобществлению имуществ, Фрелих вместе с тем не стремится к уничтожению личной собственности. В диалоге Филемон поясняет Эрасту: «Твой дом останется тебе, твой сад так же, так как общество берет у тебя не для того, чтобы сделать тебя бедняком, но для того, чтобы ты имел больше, чтобы никто не терпел нужду» [49].

Фрелих, естественно, не может нарисовать четкой картины жизни общества без частной собственности. Столь же туманными представляются и пути его создания. Подобно Эйнзиделю, он уповает на государство. Речь, разумеется, идет не о современных ему типах правления, а о совершенно новом государстве, построенном на принципах подлинной свободы. Для того, чтобы государство стало свободным, недостаточно изменить его внешнюю форму. Необходимы коренные изменения, которые обеспечат независимость от произвола и сделают невозможным, чтобы народу навязывалась «односторонняя воля в чистом виде или в форме законодательства» [50]. Каким образом может возникнуть подобное государство? На этот вопрос Фрелих не дает ответа. О революции он говорит, но только как о перевороте в мыслях и моральных принципах. Как и Эйнзидель, Фрелих не обманывается относительно сроков наступления общественной гармонии. «Мы еще

---

[47] Ibid., S. 92.
[48] Ibid., S. 103.
[49] Ibid., S. 106.
[50] Ibid., S. 94.

очень далеки от этого»,— замечает он; и вся радужная картина жизни общества, построенного на принципах коллективизма, представляется ему не чем иным, как лишь «мечтой о человеческом счастье».

В учениях Эйнзиделя и Фрелиха есть одна общая черта, которая поднимает их над общим уровнем современной им социалистической мысли. Это историзм и неизбежно связанные с ним зачатки материалистического взгляда на общество. Для утопистов XVIII в. обычной была апелляция к «природе», забвение которой якобы оказалось пагубным для человечества, причем идея «природы» связывалась с идеей бога-создателя мирового порядка. Требование возврата к природе обосновывалось тем, что это соответствует божественным установлениям. Эйнзидель и Фрелих, убежденные в прогрессивном развитии общества, полностью отказались от религиозного обоснования общественной гармонии. Фрелих впервые сформулировал мысль о решающей роли социальных отношений, которые исторически складываются в ходе развития общества. Эти отношения «условны», «искусственны», т. е. их обусловливают иные закономерности, чем те, которые действуют в природе, но именно их и надо учитывать при переустройстве общества.

Главную роль в обществе играют отношения собственности; собственность — не следствие ошибочных представлений о человеке, а их причина. Поэтому надо мечтать не о «возврате к природе», а стремиться к изменению имущественных отношений. Решающее значение в жизни человечества Эйнзидель отводил культуре — научным и техническим знаниям. Таким образом, для немецких утопистов характерны поиски материальной основы общества. Это был один из решительных шагов, которые сделала социалистическая мысль на своем пути от утопии к науке.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В Германии, так же как и в других странах, проявлялась общая закономерность развития философии — борьба двух основных мировоззренческих лагерей. Материализм как направление противостоял идеалистической философии, и их взаимодействие, их борьба способствовали движению вперед теоретической мысли.

В последнюю треть XVIII в. немецкий материализм достиг определенной степени зрелости и смог противопоставить идеалистической философии свое особое мнение по коренным теоретическим вопросам. Сила материализма и его широкое распространение проявились в острых идеологических стычках той эпохи. Спор о пантеизме, начавшийся как дискуссия между иррационалистом Якоби и вольфианцем Мендельсоном, вскоре вылился в столкновение между представителями основных философских лагерей. К рассматриваемому периоду относятся такие замечательные идеологические явления, выросшие на почве материалистической философии, как революционная деятельность Форстера, первые социальные утопии, боевые атеистические памфлеты.

Важнейшим источником немецкого материализма явились пантеистические учения, которые уже в средние века выражали собой оппозицию к господствовавшей идеологии. В конце XVII — начале XVIII в. в Германию проникают идеи Спинозы. Немецкий спинозизм, под воздействием философии Лейбница и специфических особенностей развития науки и общественной жизни в Германии, приобретает динамический характер. У Лессинга зарождается идея развития, которая затем занимает центральное место в философской доктрине Гердера.

До некоторой степени можно согласиться с Фейербахом, что немецкий материализм имеет религиозное происхождение. Во всяком случае генетическая связь материализма с пантеистическими учениями очевидна. Это родимое пятно определяло и в известной мере сдерживало развитие атеистической мысли, но все же не могло помешать ее возникновению и распространению. Немецкий материализм уступает французскому в решимости разделаться со всеми видами религиозной идеологии. Это заметно в ряде половинчатых учений вплоть до Фейербаха, мечтавшего о замене христианства новой религией любви.

И все же воинствующее безбожие пробило себе дорогу и в Германии. Памфлеты И. Г. Шульца, К. Кноблауха, боевой атеистический трактат «Философская история суеверий» — яркие тому свидетельства. Демократическая оппозиция церкви, выражавшая протест народных масс против эксплуататорского социального строя и его идеологии, влияла на развитие немецкой философии, заставляла прислушаться к своему голосу правящие круги. В учениях Кноблауха, Эйнзиделя, Фрелиха выступления против религии сочетались с призывом к революции или социальному переустройству.

В немецком атеизме того времени была еще одна характерная сторона, получившая развитие в последующую эпоху. Состояла она в попытках преодолеть господствовавший среди просветителей взгляд на происхождение религии как на результат обмана, а следовательно как на своего рода случайность. Немецкий деизм, отошедший от ортодоксии, но не примкнувший к атеизму, создал широко популярную в свое время теорию «естественной религии», якобы связанной с внутренней сущностью человека. Все господствующие официальные верования дают ложное представление о боге, истинная религия имеет своей основой разум, человек по своей природе разумен и религиозен. Теория «естественной религии», представлявшая собой робкий протест против христианства, перекочевав в атеистические учения, обернулась постулатом о естественном, необходимом характере возникновения религиозных верований. Представления о боге, учил И. Г. Шульц, возникают в повседневной жизни человека, они связаны с законом достаточного основания. Возникновение религии связано с определенной стадией в развитии человечества, подчеркивал Кнебель. Религия закономерно возникла и

закономерно должна умереть. Немецкие атеисты зачастую вели критику религии с позиций историзма.

Историзм проникал и в немецкое естествознание, которое наряду с пантеистической философией и атеистическими учениями было важным источником немецкого материализма. Исследование специфики органической материи наложило отпечаток на ведущие материалистические учения. Механистический материализм не получил широкого распространения в Германии. Механистические теории, рассматривавшие животное и человека как машину, возникают в медицинских кругах; к 70-м годам оформляется даже целое направление в психологии, базирующееся на принципах механистического материализма (М. Вейкард, М. Гиссман). Но механицизм подвергается резкой критике со стороны Гете, А. Гумбольдта, Кнебеля. Не только идеалисты, но и сторонники материализма показывают несостоятельность попыток механицистов дать правильное толкование явлений жизни и общественного развития. Немецкий материализм в лице своих наиболее выдающихся представителей, оставаясь в целом метафизическим, выходил за пределы механицизма, ставил во главе угла проблему специфики органической материи.

Границы применения принципов механики были определены уже в работе Канта по космогонии, причем последний принимал их за границы естественнонаучного исследования вообще. Жизнь, по Канту,— результат божественного акта творения. Борьба вокруг проблемы «жизненной силы» завершается победой материалистического взгляда. А. Гумбольдт экспериментально доказывает ее отсутствие, обосновывает материалистическое понимание органической жизни как особого типа связей. В работах Гердера, Гете, Кнебеля высказываются догадки о естественном возникновении жизни, об эволюции живых существ. Принципы органической структуры распространяются на всю действительность, которая представляется не скоплением отдельных предметов, а единым, взаимосвязанным целым. Этот взгляд таит в себе предвосхищение диалектики.

Социальная основа немецкого материализма противоречива. Здесь перекрещиваются влияния различных общественных сил, боровшихся за лидерство внутри Германии — от «просвещенного абсолютизма» прусского короля Фридриха II до революционно настроенных элементов. Отсюда целый конгломерат материалистических учений,

в значительной степени различавшихся по своим политическим установкам. Фридрих II, претендовавший на ведущую роль среди немецких государей, силой и интригами «собиравший» вокруг прусского престола немецкие земли, принимал позу покровителя вольнодумства, не столько подражая французской моде, сколько пытаясь своим династическим интересам придать видимость общенационального дела. Но аристократическое «свободомыслие» прусского короля имело весьма ограниченное значение и не могло пустить широкие корни в немецкой интеллигенции, как это выпало на долю материалистических учений, связанных с демократическим движением. Народные движения, особенно выступления крестьян, усилившиеся под влиянием Французской революции, были той социальной основой, которая в конечном итоге определяла демократическую окраску и революционный характер материализма Форстера и других передовых немецких мыслителей.

Зачатки историзма, идея развития и образования органической материи приводили к постановке проблемы общественного развития. Общество — это саморазвивающееся целое; человек рожден для общества. Взгляд на человека как на ячейку общественного организма способствовал обогащению материалистической этики, исходившей из примата условий жизни человека по отношению к его нравственному облику. Но если у механицистов (Вейкард) этот принцип сводился к попыткам установить зависимость между внешними условиями и физиологическими процессами, которые рассматривались как непосредственная основа морали, то более широкий материалистический взгляд рассматривал поведение человека как результат сложного взаимодействия разного рода внешних обстоятельств. Наивысшее достижение в этой области — учение Фрелиха о нравственности, складывающейся, по его мысли, под влиянием разного рода исторически возникших «отношений» между людьми, в первую очередь, имущественных. Мораль Фрелиха и Эйнзиделя — основа их социальных утопий.

Первые идеи о равенстве возникают в Германии, как и в других странах, в религиозном облачении, но дальнейшее развитие утопических идей приводит их к освобождению от христианских наслоений. Социализм соединяется с материализмом. Материализм дает прочную гносеологическую основу и эстетической теории. В эстетике Гете

более или менее полное решение получает проблема специфики художественного отражения действительности.

Ф. Энгельс отмечал, что Л. Фейербах оказал значительное влияние на формирование его и К. Маркса философских взглядов, большее «чем какой-нибудь другой философ после Гегеля». Этими словами определено место в классической немецкой философии и предшествовавших Фейербаху материалистических учений. Основное богатство диалектических идей до Маркса складывалось в русле идеалистической философии, вершиной которой явилось учение Гегеля. Но все же разработка домарксистской диалектики — не исключительная заслуга идеализма. Многие из диалектических догадок возникали в умах мыслителей, пытавшихся материалистически осмыслить достижения естествознания и логику социальной борьбы. Полемика между материализмом и идеализмом способствовала развитию философской мысли в обоих лагерях. В борьбе с идеализмом и религией представители материалистической философии все глубже разрабатывали основные принципы научного атеистического миропонимания, подготавливая его окончательную победу. Идейное наследство немецких материалистов XVIII в. вливалось в общий поток развития передовой теоретической мысли Германии, который привел затем к возникновению мировоззрения революционного пролетариата.

БИБЛИОГРАФИЯ

Произведения классиков марксизма-ленинизма

Архив Маркса и Энгельса, X. Госполитиздат, 1948.
Ленин В. И. Философские тетради. Сочинения, т. 38.
Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. Сочинения, т. 3.
Маркс К и Энгельс Ф. Святое семейство. Сочинения, т. 2.
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения, т. II.

Произведения мыслителей XVIII века

Вольф К. Ф. Теория зарождения. Изд-во АН СССР, 1950.
Гейнзе В. Ардингелло и блаженные острова М., «Academia», 1935.
Гердер И. Г. Избранные произведения. Гослитиздат, 1959.
Гете И. В. Избранные сочинения по естествознанию. Изд-во АН СССР, 1957; Собрание сочинений в 13-ти томах. ГИХЛ, 1932—1940.
Гете и Шиллер. Переписка, т. 1. М.— Л., «Academia», 1937.
Гумбольдт А. Картины природы. Географгиз, 1959.
Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1907; Критика способности суждения. СПб., 1898.
Лессинг Г. Э. Избранные произведения. Госполитиздат, 1953.
Лихтенберг Г. Х. Афоризмы. СПб., 1899.
Немецкие демократы XVIII века (Шубарт. Форстер. Зейме). Госполитиздат, 1956.
О трех обманщиках (Моисей — Христос — Магомет). «Атеист», 1930.
Форстер Г. Избранные произведения. Изд-во АН СССР, 1960.
Эккерман И. Разговоры о Гете в последние годы его жизни. М.— Л., «Academia», 1934.
«De tribus impostoribus». Anno MDIIC. Von den drei Betrügern. Berlin, Akademie-Verlag, 1960.
[Edelmann I. Ch.] Moses mit aufgecktem Angesichte. Bd. I—III, 1740.
Einsiedel A. Ideen. Berlin, Akademie-Verlag, 1957;

«Die Existenz und Wirkung des Teufels auf dieser Erde gründluch und ausführlich erwiesen». Eine Skizze. В кн.: «Bibliothek der deutschen Aufklörer», Heft 5. Leipzig, 1846.

Fichte I. G. Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungschriften gegen die Anklage des Atheismus. Jena, 1799; Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit mit Forbergs Aufsatz Entwicklung des Begriffs der Religion. Leipzig.

Forberg F. C. Apologie seines angeblichen Atheismus. Gotha, 1799.

Forster G. Philosophische Schriften. Berlin, Akademie-Verlag, 1958; Sämtliche Schriften, Bd. 1—9. Leipzig, 1843.

Fröhlich C. W. Über den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin, Akademie-Verlag, 1960.

Goethe. Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe. Bd. 1—40. Stuttgart — Berlin. Über Kunst und Literatur. Berlin, Aufbau-Verlag, 1953.

«Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelsohn». Berlin, 1916.

Herder I. G. Sämtliche Werke. Hrsg von B. Suphan, Bd. 1—33. Berlin, 1877—1913.

Herders Briefe. Weimar, Volksverlag, 1959.

Heydenreich K. H. Briefe über den Atheismus. Leipzig, 1796.

Hissmann M. Anleitung zur Kenntnis der auserlesenen Literatur in allen Teilen der Philosophie. Göttingen, 1778; Briefe über Gegenstände der Philosophie an Leserinen und Leser. Gotha, 1778; Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Göttingen, 1777.

Humboldt A. Ansichten der Natur, Bd. 1—2. Tübingen, 1849; Eine Auswahl. Leipzig — Jena, Urania-Verlag, 1959; Gespräche. Berlin, Academie-Verlag, 1959; Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfaser nebst Vermutungen über den chemischen Prozess des Lebens in der Tier-und Pflanzenwelt, Bd. 1—2. Berlin, 1797.

Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn. Breslau, 1785.

«Ein Jahrhundert deutscher Literaturkritik», Bd. III. Der Aufstieg zur Klassik. Die wesentlichen und die umstrittenen Rezensionen aus der periodischen Literatur von 1750 bis 1795. Berlin, Akademie-Verlag, 1959.

Kant I. Frühschriften, Bd. 1—2. Berlin, Akademie-Verlag, 1961; Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie. Ethik und Politik. Leipzig, 1922.

Knebel K. L. Literarischer Nachläß und Briefwechsel. Bd. I—III. Leipzig, 1840.

Knoblauch K. Politisch-philosophische Gespräche. Berlin, 1792; Die Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos. 1790; Über Faunen, Satyren, Panen und Silenen. Einige Gespräche. Berlin, 1790.

Lessing. Auswahl in drei Bänden. Leipzig, Bibliographisches Institut, 1952; Lessings Philosophie. Leipzig, 1909.

Lichtenberg G. Ch. Aphorismen. Hrsg. von A. Leitzmann, Bd. I—III. Berlin, 1902—1908.

Lichenberg G. Ch. Aphorismen und Briefe. Berlin, 1953; Gedanken. Weimar, 1950.

Mauvillion J. Briefwechsel. 1801.
Mendelsohn M. An die Freunde Lessings. Berlin, 1786.
«Philosophische Geschichte des Aberglaubens», Cölln [Hamburg], 1796.
Selle Chr. G. Studium physico-medicum oder Einleitung in die Natur- und Arzneiwissenschaft. Berlin, 1787.
Schelling F. W. I Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797.
Schulz I. H. Erweis des himmelweiten Unterschiedes der Moral von der Religion. В кн.: «Bibliothek der deutschen Aufklärer» Leipzig, 1846; Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über jüdische insonderheit. В кн.: «Bibliothek der deutschen Aufklärer», Heft 3. Leipzig, 1846.
Spazier C. Antiphädon. Berlin, Akademie-Verlag, 1961.
Weikard M. Denkwürdigkeiten aus der Lebensgeschichte. Frankfurt, 1802; Der philosophische Arzt. Bd. 1—4. Linz, 1787.
Weishaupt A. Über Materialismus und Idealismus. Nürnberg, 1786.
Ziegenhagen F. Lehre von richtigem Verhältniß zu den Schöpfungsgeschöpfen. Hamburg, 1792.

Исторические исследования

Верцман И. Эстетические взгляды Гете. «Литературный критик», 1936, № 4.
Вильмонт Н. Гете. Гослитиздат, 1959.
Гулиан К. И. О диалектике в творчестве Гете. «Вопросы философии», 1958, № 3.
Жирмунский В. М. Гете в русской литературе. ГИХЛ, 1937.
Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899.
Лихтенштадт В. О. Гете. Борьба за реалистическое мировоззрение, Пг., 1920.
Луначарский А. В. Вольфганг Гете. В кн.: Гете. Собр. соч., т. I, ГИХЛ, 1932.
Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина, т. 2. Учпедгиз, 1960.
Луппол И. Мировоззрение Гете. «Под знаменем марксизма», 1932, № 5—6.
Меринг Ф. Легенда о Лессинге. Литературно-критические статьи, т. 1. М., 1934.
Мошковская Ю. Я. Две забытые немецкие утопии XVIII в. «Вопросы истории», 1953, № 10; Форстер — немецкий просветитель и революционер XVIII века. Изд-во АН СССР, 1961.
Рейман П. Основные течения в немецкой литературе 1750—1848 гг. ИЛ, 1959.
Шагинян М. Гете. Изд-во АН СССР, 1950.
Чернышевский Н. Г. Лессинг, его время, жизнь и деятельность. Сочинения, т. IV. Гослитиздат, 1948.
Тимирязев К. А. Гете-естествоиспытатель. Сочинения, т. 8. Сельхозгиз, 1939.
«Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus». Berlin, Dietz Verlag, 1961.
Braemer E. Goethes Prometeus und die Grundpositionen des Sturm und Drang. Weimar, Arion Verlag, 1959.

«Erläuterungen zur deutschen Literatur». Aufklärung; Sturm und Drang; Klassik; Berlin, Volk und Wissen, 1958.
Finger O. Von Materialität der Seele. Berlin, Akademie-Verlag, 1961.
Girnus W. Goethe — der Größte Realist deutscher Sprache. В кн.: Goethe. Über Kunst und Literatur. Berlin, 1953; Über Goethes Humanismus, Materialismus und Dialektik. «Zeitschrift für deutsche Literaturgeschichte», 1960.— S.
Gropp R. O. Das nationale philosophische Erbe. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1960.
Grotewohl O. Amboss oder Hammer. В кн.: Im Kampf um die einige Deutsche Demokratische Republik. Bd. I, Berlin, Dietz-Verlag, 1954.
Harig G. Alexander von Humboldt — Wissenschafter und Humanist. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», Berlin, 1959, № 7.
Hettner H. Goethe und Sozialismus. В кн.: Schriften zur Literatur. Berlin. Aufbau-Verlag, 1959.
Hohenstein F. A. Weimar und Goethe. Rudolfstadt, Greifenverlag, 1958.
Kindermann H. Das Goethebild des XX. Jahrhunderts. Wien — Stuttgart, 1952.
Korff H. Geist der Goethezeit, Bd. I—V. Leipzig, Koehler und Amelang, 1955—1957.
Lindner H. Das Problem des Spinosismus im Schaffen Goethes und Herders. Weimar, Arion-Verlag, 1960.
Mauthner F. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. I—IV. Stuttgart und Berlin, 1922.
Otto R. Goethe und Darwin. Göttingen, 1909.
Reimann P. Goethe als Vorkämpfer einer Ästhetik des Realismus. «Zeitschrift für deutsche Literaturgeschichte», 1960.— S.
Rödel W. Forster und Lichtenberg. Berlin, Rütten und Loening, 1960.
Schmidt K. Bettrachtungen über Goethes Weltschau. Ein Versuch mit Berücksichtigung des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes. Zürich, 1958.
Schneider-Karius H. Goethe und Alexander von Humboldt. В кн.: Goethe. Neue Folge des Jahrbuches der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21. Weimar, 1959.
Schöffler H. Lichtenberg. Göttingen, 1944.
Seidel F. Goethe gegen Kant. Berlin, 1947.
Scurla T. Alexander von Humboldt. Berlin, 1959.
Steiner G. Der Traum vom Menschenglück. Berlin, Akademie-Verlag, 1959.
Stern A. Der Einfluß der Französischen Revolution auf das deutsche Geisteslebens. Stuttgart, 1928.
Thoma F. Georg Forster. Weltreisender, Forscher, Revolutionär. Berlin, 1954.
Voegt H. Die deutsche jakobinischs Literatur und Publizistik. Berlin, Rütten und Loening, 1955.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

ОГЛАВЛЕНИЕ

Арсений Владимирович Гулыга

Из истории немецкого материализма

Утверждено к печати Институтом философии Академии наук СССР

Редактор издательства *И. А. Мораф*
Технический редактор *И. Н. Дорохина*
Корректор *А. Б. Томчинская*

РИСО АН СССР № 41—98В. Сдано в набор 21/II 1962 г.
Подписано к печати 4/VI 1962 г. Формат бум. 84×108¹/₃₂.
Печ. л. 6,5. Усл. печ. л. 10,66. Уч.-изд. л. 10,5 Тираж 2000 экз.
Т-06326 Изд. № 627. Тип. зак. № 318.

Цена 63 коп.

Издательство Академии наук СССР
Москва Б-64, Подсосенский пер., 21
2-я типография Издательства
Москва Г-99, Шубинский пер., 10

Чагин Б. А. **Из истории борьбы против философского ревизионизма в германской социал-демократии (1895—1914 гг.).** 1961. 344 стр. 1 р. 47 к.

ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
73	18 св.	1774	1674
74	3 св.	1745	1645
101	4 сн.	призвание	признание
128	14 св.	в себе	к себе

Цена 63 к.

5 экз

Из истории немецкого материализма